

道家研究书系②

易传与道家思想

(修订版)

陈鼓应 著

商务印书馆

2007年·北京

北京商务印书馆修订重排版序

《周易》经、传不归于先秦儒家，而《易传》主体思想乃属老庄哲学发展之系脉，这观点本书详加论证。

本书从哲学议题、思维模式以及万物起源说、自然循环论、阴阳气化论、天人一体观、变化发展观、乐天知命的达生观和刚柔相济说等各阶层中的概念、范畴和命题，论证《易传》各篇哲学思想从属于道家学脉。

先秦儒家隆《诗》、《书》而轻《易》的传统，这从世传典籍的对比中可以为证。近年来湖北郭店与上海博物馆所藏众多战国楚墓竹简古佚书相继公布，更加证实孔孟儒学之推崇《诗》《书》而未及《易》。诚如王德有教授所指出：“易学归于儒家的观点源于《史记》，已不足为据。”“易属儒学的归类方法纰漏很多，不宜再因循。”（《易入儒道简论》）

本书初版于1993年由台湾商务印书馆印行，现在由北京商务印书馆以简体字重排出版。简体本排印时，我增加了〈说卦〉“穷理尽性”的道家理路和〈序卦〉相反相因的道家思维模式两文，这样可使本书的论述更加全面。本书初版发行后，引起国内外不少学者的回应，韩文译本也印行多年。我在本书增加附录三收入王德有和萧汉明两位的讨论文章，供读者参考。

陈鼓应

2006年8月31日

台湾商务印书馆 1993 年版序

本书的出版,在观点上,一反众说。书中所展示的论点,不仅打破了学界公认的看法,也推翻了二千年来经学传统的旧说。

《易传》的哲学思想,是属于道家,而非儒家。这对于专家学者们的既定看法,是一个巨大的挑战,这观点之所以一时难以令学界接受,主要在于人们安于习见,再则由于学人未及留意稷下道家的作品和马王堆出土的珍贵文献(其中的帛书《黄帝四经》与帛书《系辞》最关紧要)。学界一般人一提起道家,就立即想起老庄(而且误以为老庄思想是消极的),而未及想到作为百家争鸣主流思潮的稷下道家,或因之而盛传于齐、楚文化领域的黄老学派。因此就不曾注意《彖传》尚刚与稷下道家尚阳思想的内在联系,以及《系辞》主“天尊地卑,贵贱位矣”之源于黄老学派。

近年来,我发表了多篇论文,提出了两个主要的论题,一是道家主干说,一是《易传》为道家学派作品。这两个论题都引起了学界相当的关注与讨论。本书的内容专门是关于后一论题的。现在借着写序的机会,谈谈我研究《易传》与道家关系的过程。

我对《易传》感兴趣,在很大程度上是受了 20 世纪 80 年代大陆学者重视《易传》研究的影响。大陆学者都很强调《易传》在先秦哲学史上的地位,如有学者认为它是整个先秦哲学发展的高峰,而更多学者则认为它和《老子》一起分别代表了儒道两家不同的辩证

法体系。对于前一种看法,我认为,就思想系统的原创性和完整性而言,《易传》都不如老庄。老子创建了中国历史上第一个哲学系统,他所使用的许多概念、范畴后来都成了中国哲学史的主要概念、范畴,从思想内容上来看,老子哲学的核心——道论部分,天地人一体的思想结构,构成了一个非常完整的哲学系统。而庄学将老子客观之道内在化而为人的一种心灵境界,其天人合一的境界哲学,其思想意境的高远深邃,则老不如庄,而《易传》的哲学成就,更难以望其项背。

学界曾普遍认为中国两大辩证法体系:以道家主柔,儒家主刚。对这种说法,我一开始便抱一种怀疑的态度。其一,先秦儒家并没有建立一个自觉性体系;其二,先秦辩证法体系只有一个,即从老子(包括庄子)至《易传》(易经只有萌芽性观念),它们的思维模式基本上是同一的,如每物都有对立面,而对立面之间相互依存,又相互转化,且以循环往复、终而复始之方式进行。至于尚柔、尚刚只是此一体系内的不同侧重面。就道家来说,老子尚柔,庄子则不然,他从对待关系中超脱出来。儒家也从未有尚刚之说,先秦儒家典籍从未有刚柔对举之例,更未有于刚柔对立中尚刚之主张。在先秦文献中,若有崇阳尚刚之说,有而且只有稷下道家的作品——《管子》的〈枢言〉等篇。因此,主柔、主刚乃是道家体系两个侧重面。

1987 年底,我参加山东大学主办的“济南国际周易学术讨论会”,并应邀在大会开幕式上作了一个简短的发言,首次提出《易传》是道家系统的作品而非古今学者所说的“儒家之作”。在这前后由于备课的缘故,反复阅读了〈系辞〉,发现其中儒家影响的成分远不如想象得那么多,比较起来,与老庄在思想、语意方面的关联

要更为突出。于是，便费了一两个月的时间写了〈系辞所受老子思想的影响〉一文。我列举了〈系辞〉中 13 个重要概念、观点或学说，指证其渊源于原始道家。此文可以说主要是从天道观方面论证〈系辞〉为近于道家系统的著作。接着，我又写了〈系辞所受庄子思想的影响〉一文。1990 年初，我在香港中文大学作研究，三个月中，集中研究〈彖传〉，发现其中对乾卦的解释中有许多非常熟悉的词语概念，如“性命”、“太和”、“云行雨施”、“品物流形”、“大明终始”、“乘龙御天”等，都与《庄子》相关。尤其〈彖传〉中反复出现之特殊用语——“消息盈虚”、“终则有始”等，亦多见于《庄子》书中，却不见于同时代其他诸子书中。它们之间的这种相似引起了我很大兴趣，于是写了一篇《易传与老庄》。以前有学者虽注意过《彖传》与老子的关系，但并未涉及庄子，本文首次提出了〈彖传〉与庄子的关系。

我起初对道家的研究，主要限于老庄。而这时，也扩大到了稷下道家和黄老学派的研究。1990 年秋冬，在北大开“稷下道家”课程，这期间认识到：第一，稷下道家是战国中后期哲学发展的主流，这一领域以前常常被忽略；第二，其影响除法家外，也及于儒家两位大师孟子、荀子；第三，《管子》书为稷下学宫作品的总汇，其中稷下道家作品不限于〈心术〉上、下、〈白心〉及〈内业〉四篇，还包括〈水地〉、〈宙合〉、〈枢言〉、〈形势〉、〈势〉、〈正〉、〈九守〉、〈四时〉、〈五行〉等。它们多以道、虚、静、自然、无为等为思想主体，老子的重要思想的影响见于各篇。

至于《易传》与稷下道家的关系，也在这时受到注意。《史记》和《汉书》都曾记载孔子以后易学的传承谱系，这个谱系未必全部可信，但是其中大多为楚、齐两地之人，却值得注意。加之汉代易

学又源于齐,因此,《易传》与楚、齐文化的关系应该引起格外的关注。高亨先生曾从用韵的角度指出〈彖〉、〈象〉二传是楚人的作品,这有两种可能性:一种是楚人在楚地所作;另一种是楚人游齐之作。〈彖传〉在解释革卦时说:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人。”这里提到汤武革命,与齐国田氏伐姜的行动或许有关。《孟子》中讲到汤武革命时,就是出现在与齐宣王的对话中。另外,齐文化的开放性、尚功思想以及精气说,这与《易传》特别是〈系辞〉的倾向是一致的。

这之后,我又开了讲述马王堆汉墓出土的帛书《黄帝四经》的课程。我同意唐兰先生的看法,认为它应是战国早中期的作品。这部新发现的珍贵文献与《易传》也有密切的关系。具体地说,《黄帝四经》中推天道而明人事的思维方式、阴阳刚柔说、尚功及贵贱有位的思想,与〈系辞〉是有一脉相承关系的。更值得注意的是,〈系辞〉有多处特殊用语与《黄帝四经》非常接近,一处是“弥纶天地之道”,《黄帝四经》作“廉论天地之纪”;一处是“曲成万物而不遗”,《黄帝四经》作“物曲成焉”。此外,《黄帝四经》“天地位,圣人故载”,〈系辞〉引作“天地设位,圣人成能”;《黄帝四经》“方行不留”,〈系辞〉引作“旁行而不流”。凡此,尤能表明两者间的联系。由〈系辞〉再上溯至〈彖传〉、〈文言〉,同样也受到了《黄帝四经》等黄老思想的影响。

习见的破除是一件很困难的事情。譬如,从汉代起,人们就认为《易传》是孔子所作,其后经过宋代欧阳修、清代及现代学者的怀疑、考证,大部分学者都已经接受了《易传》非孔子作的观念,但仍然有少数学者持守旧说。要证明《易传》不是儒家作品,而是道家著作并使之学界所接受,其难度比认为《易传》非孔子作要大得

多,其冲击力也要大得多。

考察一部作品的学派倾向,我们应着重于它的主体思想。战国中后期的思想都有融合性的特点。如稷下道家就以老子哲学为主,吸收了法家、儒家、阴阳家等的思想。同样,荀子以儒家伦理为主,也大量吸收了道家思想。就《易传》而言,无疑以〈彖传〉、〈系辞〉思想性最强,它们将《周易》这部卜筮之书哲理化,意义重大。就〈彖传〉而言,它出现于孟子之后,却一点不提儒家的中心观念仁和义,却对孔孟都不讲的宇宙观(天道观)方面的内容感兴趣。以其思维方式与哲学概念等来看,与道家思想一一相应,而与儒家无涉。〈系辞〉形成比〈彖传〉晚,其思想的涵容性更强。但其主要部分无疑是形上学与宇宙论,从概念上来说,就是太极、道、阴阳、精气这些内容,它们与道家有密切的关系。若从司马谈《论六家要旨》所论述的“道家”之特点来看,就更清楚地看出“道家”(或确切地说黄老道家)之成为〈系辞〉的主体思想。

与20世纪初不同,在目前的研究中,我们应对近几十年来出土的文献给予足够的注意,这样可以丰富视野、开阔认识。如〈系辞〉中“贵贱有位”的思想,学者多以为从儒家而来,但实际上,先秦诸子除庄子外,都强调贵贱观念。黄老学派作品《黄帝四经》一再宣称“贵贱有恒位”、“贵贱有别”、“贵贱必谏”。同时,稷下道家的重要代表作之一的〈心术〉篇,也有“贵贱有等”的主张。

1992年8月底,我有幸参加湖南省博物馆举办的“马王堆汉墓帛书国际学术讨论会”,会中意外地取得刚出版的《马王堆汉墓文物》,书中收集许多出土的原物照片,其中以首次公布的帛书〈系辞〉原件照片及释文,尤为珍贵。帛书〈系辞〉的发表对于我们研究《易传》更具有重大意义。这一个较通行本为早的〈系辞〉本子,具

有更明显的道家倾向。1993 年,我在《哲学研究》上发表了〈马王堆出土帛书《系辞》为现存最早的道家传本〉。接着我还在《道家文化研究》第三辑(马王堆帛书专号)发表了〈帛书《系辞》和帛书《黄帝四经》〉、〈帛书《繆和》、《昭力》中的老学与黄老思想之关系〉(它虽不属于通行本的《易传》,但也是一篇解《易》之作,通过它,可以了解秦汉间的易说与道家黄老之学的关系)等文章。1994 年春夏间,我陆续写成〈帛书《系传》与今本《系辞》——再论帛书《系传》为道家之传本〉、〈《二三子问》、《易之义》、《要》的撰作年代以及其中的黄老思想〉这两文是本书最后完成的两篇。

本书所收各篇文章写成的时间不一,因而各篇之间颇有些观念与论点曾反复出现,这一方面也是由于我对它们的重视故而一再强调的缘故。本书的写作前后历时五六年,这期间,我起初集中在讨论老庄哲学对《易传》的主导作用,其后才注意到道家黄老学派对它的影响,由这些论文发表的时间可以看出我研究道家及其与《易传》关系的过程。我对《易传》的研究重点在于〈彖传〉和〈系辞〉,这是由于它们在《易传》各传中哲学意味最浓,对后世的影响也最大的缘故。〈彖传〉的自然哲学,与早期道家属于同一思想系统,其主刚说则与稷下道家全然相通。其后的〈系辞〉则趋驳杂,它反映了战国后期各家融汇的趋势;它以老子道论为核心,并组合了庄子的“太极”概念和言言论,以及稷下道家的精气说和稷下学宫的主变、革新、开拓功业的风尚。总之,它融合齐楚道家的特点而吸收阴阳、儒、墨各家之说荟萃成篇。本书的研究未涉及〈说卦〉、〈序卦〉、〈杂卦〉三篇,主要是因为这三篇的思想内容较贫乏和单调。

本书系统地论证了《易传》〈最为主要的是〈彖传〉与〈系辞〉〉为

道家的作品。它的呈现也为道家主干说提供了更加有力的论据。

在本书的写作过程中,我要特别感谢王博博士,他是一位研究老子和黄老之学有特殊成就的青年学者,他的博士论文《老子思想的史官特色》,对于《老子》成书早期说具有突破性的学术价值;他对黄老之学也有精到的见解,对本书收录的每一篇文章,我都曾与他进行过反复讨论,得到了他提供的许多宝贵的意见。胡家聪先生是当前研究管子最专精的学者,我对《管子》及稷下道家的研究时常向他讨教。王葆玟教授也经常与我交换意见,《文子》书中的尚阳思想就是他首先告诉我的,其后我又在《管子·枢言》和《四时》、《五行》中发现了稷下道家的尚阳思想。本书附录部分,征得胡家聪先生和王葆玟先生的同意,收进他们的大作,俾供读者参考,在此表示谢意。最后我还要感谢《道家文化研究》主编助理沈红宇,她为本书的编辑出版做了大量的文案工作。本书的顺利出版,有赖于台湾商务印书馆总经理张连生先生的大力支持,特此致意。

目 录

北京商务印书馆修订重排版序 i

台湾商务印书馆 1993 年版序 ii

第一部分 〈象传〉的主体思想:道家的宇宙观

〈象传〉与老庄 3

〈象传〉的道家思维方式 19

第二部分 〈象传〉、〈文言〉解《易》的道家倾向

〈象传〉中的道家思维方式 45

〈文言〉解《易》的道家倾向 62

第三部分 〈系辞〉与稷下道家

《易传·系辞》所受老子思想的影响 71

《易传·系辞》所受庄子思想的影响 89

论〈系辞〉是稷下道家之作 104

《易传》与楚学、齐学 117

第四部分 帛书〈系辞〉与道家传本

马王堆出土帛书〈系辞〉为现存最早的道家传本 135

帛书〈系传〉与今本〈系辞〉——再论帛书〈系传〉为道家之 传本	149
帛书〈系辞〉和帛书《黄帝四经》	173
〈系辞〉的道论及太极、大恒说	187

第五部分 〈说卦〉、〈序卦〉的道家理路

〈说卦〉“穷理尽性”的道家理路	199
〈序卦〉相反相因的道家思维方式	209

第六部分 帛书《易》说与黄老思想

〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉的撰作年代以及其中的黄老 思想	215
帛书〈繆和〉、〈昭力〉中的老学与黄老思想之关系	234

附录

附录一 〈彖传〉、〈系辞〉重要哲学概念与道家关系简表	245
一、从重要概念、语词看〈彖传〉与道家作品之类书 关系	245
二、从重要哲学概念、词汇看〈系辞〉与道家作品之 渊源关系	249
附录二 〈系辞〉学派性质的讨论	255
一、对两篇商榷文章的答复	257
二、再谈帛书〈系辞〉的学派性质	262
三、《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通(胡家聪)	268

四、从马王堆帛书本看〈系辞〉与老子学派的关系	
(王葆玟)	288
附录三 书 评	302
一、易入儒道简论(王德有)	302
二、关于《易传》的学派属性问题——兼评陈鼓应	
《易传与道家思想》(萧汉明)	312

第 一 部 分

〈彖传〉的主体思想： 道家的宇宙观

〈彖传〉与老庄

《汉书·艺文志》说：“易道深矣；人更三圣，世历三古。”这是说，《周易》经、传的制作是经伏羲、周文王和孔子才完成的。目前的考古材料以及学者们的文献考证都已经证明，“人更三圣”的说法是错误的。然而，从这种说法引申出的《周易》经、传的创作是不同时代、不同人的产物的观点，却包含着很大的价值。自 20 世纪 20 年代始的新考证学派，已经基本证实了《周易》卦、爻辞，即所谓《易经》的部分，是周朝初年的作品，^①而《易传》的创作年代，虽然学者们还有许多不同意见，但在比《易经》晚很长时期这一点上，却是共同的。因此，对 20 世纪研究《周易》的学者来说，经、传的分别已经是一个不言自明的前提。这种较之往昔经学家们经、传不分的研究方法，无疑是一个很大的进步。

经和传在内容性质上的不同，李镜池先生在《周易探源》中说得很清楚。他说：“《周易》分‘经’和‘传’两部分，内容性质有很大的差别。‘经’是占筮书，卦、爻辞反映了周早期的政治、军事、社会、经济等各方面的生活状况，正如甲骨卜辞一样，我们可以从这里找到了好些宝贵的历史材料。‘传’虽然是解释‘经’的，但作者们从卦画和卦、爻辞分析综合、引申发挥，研究宇宙问题和人生问题。很清楚，《易传》是哲学书。”在经、传分别的基础上，我们现在再来考察一下《易传》。《易传》共七种十篇，即〈彖〉、〈象〉、〈系辞〉、

〈文言〉、〈说卦〉、〈序卦〉和〈杂卦〉七种，因〈彖〉、〈象〉、〈系辞〉皆分上、下，所以共十篇，前人称为《十翼》。传统的说法以《十翼》为孔子所作，自然就不会有《易传》十篇创作时代的先后问题。但通过从欧阳修始，经崔述一直到现代学者的研究，孔子作《易传》的说法已被完全推翻。而且，《易传》也不是一人一时之作，而是不同时代、不同人的作品汇集。这样，不但经、传要区分，而且《易传》七种本身也要加以区别。

然而，许多学者虽然意识到了《易传》七种十篇的时代差别，但在具体的研究中，却仍把它们视为一个混沌的整体。这不能不说是一件憾事。虽然各传中彼此间有其整体相通性，但究其实，由于《易传》非一时一人之作，因而它的各部分的思想倾向就可能有很大的差异。^②正如黄沛荣教授所说：“前贤治《易》，常有两种错误之观念：或混《易经》与《易传》为一；或以经传分立，然仍视《十翼》为一体，而互通哲理。前者经传不分，故述其义例则不分内容，论其思想则不分时代，自属明显而严重之错误；后者亦因昧于诸传时代及作者之有异，以致误会众说为一谈。”^③此说有理。

“诸传时代及作者之有异”，不过它们之间仍有着思想上的内在联系。各传间的内在联系，表现在两方面，一是易卦的组合与占筮的解释可以自成一个独立的解易系统，二是从义理角度来看，由〈彖传〉到〈系辞〉，道家学说成为它们的主体思想——无论在宇宙论、自然观或辩证法思想方面，冯友兰先生曾经对《易传》的主体思想有过十分精辟的见解，他说：“从哲学史的角度看，《易传》的重要不在于这些道德教训，而在于它的宇宙观和辩证法思想。”^④

一、〈彖传〉天道观以道家思想为主体

〈彖传〉是专门解释卦义和卦辞的传，随《周易》经文而分为上、下两部分。关于〈彖传〉形成的时代，有各种不同的说法，有认为成于战国前期的，有认为成于秦汉时期的，本文采纳朱伯崑先生的说法，以〈彖传〉成于“战国中期以后，孟子和荀子之间”^⑤。依此，〈彖传〉的形成也不会早于庄子，因庄子与孟子同时代。朱教授又说：“〈彖〉文多韵语，同老庄著作为一类，作者为南方人（见高亨《周易大传今注》）。……〈彖〉中使用的术语，如‘刚柔’、‘盈虚’等，同老庄著作，确有一致之处。”

早在1927年，冯友兰先生就已指出，将〈彖〉、〈象〉中的哲学思想与《论语》比较，其间的不同就很了然；他认为：“《论语》中孔子所说之‘天’完全系一有意志的上帝，一个‘主宰之天’。但‘主宰之天’在《易·彖》、〈象〉中没有地位。”^⑥因为《易传》中之“天”乃“义理之天”，是属于“自然主义的哲学”。继之，《易》学专家李镜池指出：“〈彖传〉作者并不是纯粹的儒家……迹近‘无为主义’的道家思想。”李先生还进一步举证：“〈彖传〉是以天道来说明人道的……〈彖传〉‘乾’、‘坤’二卦的理解是来自老子的，而且要从老子所说的来理解〈彖传〉，才能明白这些话的意义。”^⑦如此说来，《易传》中最早的〈彖传〉就已深受老子思想的影响。

在《易传》中，〈彖传〉解释《易经》最有系统，因而一直受到易学家的高度重视。历史上今文经学家虽不承认〈系辞〉传等为孔子作品，却仍把〈彖传〉挂于孔子名下。到现代，孔子作《易传》的说法虽不多闻，但大部分学者仍以为包括〈彖传〉在内的《易传》是儒家的

作品。如李镜池先生在《周易探源》中说：“《易传》是儒家对《易经》研究的论文集。”对于这种说法，现在看来，有重新加以检讨的必要。

〈彖传〉的创作，如前所述，当在孟荀之间，已值战国中期以后。这个时候，各家的学说虽仍互相对立、互相攻击，但另一方面，也出现了互相影响、互相融合的趋势，稷下之学就是一个显例。〈彖传〉的创作，就是在这样的背景下完成的。

〈彖传〉虽为解释《周易》卦义之作，但它却自成一个思想体系，它在哲学思想上的独特性与完整性，远远超过《周易》本经，这是学界有所共识的；就它与各家关系而言，学者们多囿于习见不假思索地以为它是属于儒家典籍，本文则从《彖传》的思想内涵来论证它是以道家学说为主体而融合阴阳、儒、墨诸家思想的产物。

学者们多以〈彖传〉为儒家著作，并非无稽之谈。事实上，〈彖传〉中确有一些儒家思想，李镜池先生曾列下述诸条：

(1) 观天之神道而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。
(观卦)

(2) 天地养万物；圣人养贤以及万民。(颐卦)

(3) 家人——女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇而家道正；正家而天下定矣。(家人卦)

(4) “王假有庙”致孝享也。(萃卦)

(5) 汤武革命，顺乎天而应乎人。(革卦)

(6) 圣人亨以享上帝；而大亨以养圣贤。(鼎卦)

(7) 出，可以守宗庙社稷，以为祭主也。(震卦)

李先生接着说：“‘祀祭’、‘孝享’，是儒家思想。汤武革命，顺天应

人，是孟子的说法。而家人一条，更是儒家的礼教伦理：女内男外，界限分明；家齐国治，政教合一，儒家思想，何等显明。”^⑧

不难发现，《彖传》中的儒家思想也就这么几条，而且主要地是一些伦理道德教训。然而，诚如前引冯友兰先生所说：“《易传》的重要不在于这些道德教训，而在于它的宇宙观和辩证法思想。”朱伯崑先生也通过对易学哲学的研究，而否定那种简单地将中国哲学归结为“伦理型的哲学”的说法。^⑨而正是在这最重要的哲学方面，即宇宙观和辩证法思想方面，《彖传》主要地是受到了以老子和庄子为代表的道家思想的深刻影响。

我们知道，至少从周初开始，中国思想中就存在着两大传统：即自然主义的传统和德治主义的传统。这两种传统在春秋末期分别被老子和孔子系统化，从而开创了后来在中国思想史上产生过重大影响的儒家和道家。儒家将关注的重点放到了伦理、政治问题上，因而对自然天道方面的问题不甚感兴趣，而道家则大谈太一、有无之论，从而在中国历史上第一个建立了系统的宇宙论学说。以后中国思想史的宇宙论传统无一不从道家那里汲取了大量养料。

二、《彖传》中的主要学说及其与老子思想的关系

关于《彖传》思想与道家之关系，前人已有论述，如冯友兰先生说：“复卦彖辞说：‘复其见天地之心乎。’……老子亦说：‘万物并作，吾以观复。’……在这一点，《易传》与老子最相近。”^⑩李镜池先生也曾说：“不过《彖传》作者并不是纯粹的儒家。他可以说‘大哉乾元，万物资始，乃统天’；‘至哉坤元，万物资生，乃顺承天’；‘雷雨

‘天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼’等自然主义的哲学；他可说‘天地以顺动，故日月不过而四时不忒；圣人以顺动，则刑罚清而民服’。（〈豫〉）迹近‘无为主义’的道家思想。——总之，他多多少少是受过道家影响的。”^⑩

然而，他们对于道家思想对〈彖传〉的影响程度的估计，正如李先生所说，只是“或多或少地”。因为他们根本上认为〈彖传〉是儒家的著作，这实际上是过于强调〈彖传〉中的伦理道德方面内容的结果。但是，如果从更重要的方面——天道观和辩证法思想方面来考察，那么，我们就不得不承认：〈彖传〉是一部以道家思想为主的著作。以下，笔者拟从几个方面来加以论证。

（一）万物起源说

万物起源问题是哲学发生时期的一个最重要的内容。在古代希腊，哲学就是从探讨这个问题开始的。就〈彖传〉而言，主要是在对乾坤两卦的解释中回答了这个问题，乾坤《彖》辞说：

大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。

〈彖传〉作者此处以万物之性命为来源于乾元者，而其生成则又需仰仗坤元的作用。因此，乾元和坤元在万物起源过程中的作用是不同的。具体地讲，乾是作始万物，而坤则是成就万物，这也就是〈系辞〉所说的“乾知太始，坤作成物”。然而，正是由于乾（天）和坤（地）的作用不同，才使得万物从开始到生成必须二者的相互

配合才能实现；独天不生，独地不成，万物必待天地合而后才能生成。所以〈彖传〉说：

天地感而万物化生。（咸卦）

天地相遇，品物咸章也。（姤卦）

天地交而万物通也。（泰卦）

天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。（解卦）

反之，如否卦彖辞所说：

天地不变则万物不通也。

这不难发现，〈彖传〉对万物起源问题的看法完全是自然主义的，而丝毫不带有神秘的色彩。从思想发展的线索来看，这乃是受老庄自然主义思潮影响的结果，而与儒家思想无涉。我们知道，〈彖传〉之前以孔孟为代表的儒家主要讲的是伦理政治学说，故孔子学说的中心是仁和礼，而孟子则更以仁义著称。其对天的观念基本上不是自然性的，乃是主宰性的或义理性的。而〈彖传〉作者的自然主义哲学则与老庄实有根本上的相似之处。老子是中国哲学史上第一个在自然的意义上使用“天”这个概念的人，而且，尽管老子在天地之前安置了一个道，但是天和地仍然是万物的直接生成者，结合《老子》第一章和第四十章，即可看出这一点。

无名天地之始，有名万物之母。（第一章）

天下万物生于有，有生于无。（第四十章）

将这两章对观，我们就可很容易地看出天地生万物的意思来。实际上，老子说的“有”可作天地来讲，因而“有名万物之母”说的也就是天地生万物的意思。正是在这种意义上，老子才能说“天地不仁，以万物为刍狗……天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”（第五章）。而《庄子·达生》所说，“天地皆万物之父母也”，更

直接地把这层意思说了出来。

此外，〈彖传〉和〈老子〉对万物生成过程的具体描述也是一致的，老子说“始”与“母”，而《易传》则说“始”与“生”，文字既相类，意义亦复相同。

（二）自然循环论

汉人解《易》，常说“易”一名而含三义，即简易、变易和不易。变易可以说是《周易》中的一个最重要的内容。从卦、爻象到筮法都体现着变易的原则。〈彖传〉作者发挥了《易经》中蕴涵的变化的思想，认为世界万物是处于变化之中的，而且将这种变化概括为消息盈虚的过程。

〈丰卦·彖传〉：“丰，大也。……日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？”

〈剥卦·彖传〉：“剥，剥也，柔变刚也。……君子尚消息盈虚，天行也。”

〈损卦·彖传〉：“损，损刚益柔有时。损益盈虚，与时偕行。”

这也就是说，天地万物的盈虚消息是一个随时间推移的自我过程。日中则斜，月满就损。天地如此，人神亦然。进一步地，《彖传》还认为这种消息盈虚的变化是一个终始循环的过程。〈蛊卦·彖传〉云：

“先甲三日，后甲三日”，终则有始，天行也。

〈恒卦·彖传〉云：

终则有始也。

天行之训为天道，即自然运行的规律。这个规律是什么呢？〈彖传〉认为是“终则有始”，也就是终始循环。这种思想在复卦中

表现得最为明显。

〈复卦·彖传〉说：

复，亨，刚，动而以顺行，“是以出入无疾，朋来无咎”，“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复，其见天地之心乎？

这里，〈彖传〉从解释卦辞入手，把“复”看作是天地的本性。高亨先生说：“有往必有复，往复循环，乃天地之中心规律”，〈彖传〉作者对于宇宙之认识，未出于“循环论之范畴”。^⑩

〈彖传〉的这种循环论思想固然与《易经》有关，但同时也是受到了老子的重大影响。老子把循环运动看作是道运动的根本形态，第二十五章所说：“周行而不殆。”第四十章更明确地概括为：“反者道之动。”〈彖传〉用以表述循环往复的“终始”二字，于《老子》亦可发现，如第六十四章：“慎终如始”。此外，〈彖传〉与《老子》所言循环运动都是基于“物极必反”这一原理。如老子曰：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”〈彖传〉云：“日中则昃，月盈则食。”

（三）阴阳气化论

《庄子·天下》篇说：“《易》以道阴阳。”这是说，《周易》是讲阴阳问题的。实际上，《易经》中还没有产生阴阳的概念。后来虽有史官以阴阳二气来解释各种自然现象，但是，在春秋时代，还没有发现用阴阳解释《易》的例子。从现有材料来看，以阴阳解《易》，当出于战国时期。《晋书·束晰传》曾记载，晋太康二年，于汲郡魏襄公墓中，曾发现〈易繇阴阳卦〉二篇，此书已佚失。就十翼范围而言，以阴阳解《易》始见于《彖传》，而且只是在解释泰、否二卦时才出现：

泰，“小往大来，吉，亨”。则是天地交而万物通也。上下交而其志同也，内阳而外阴，内健而外顺……

否，“否之匪人，不利，君子贞，大往小来”。则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子……

从这里来看，〈彖传〉的阴阳是指乾坤二卦，即以乾卦卦体为阳，以坤卦卦体为阴，泰卦(䷊)乾下坤上，故曰“内阳而外阴”，否卦(䷋)坤下乾上，故曰“内阴而外阳”。这里尚未把爻位等也纳入阴阳框架中，应该说是以阴阳解《易》的初始形式。

〈彖传〉作者以阴阳解《易》的一个重要贡献就是，认为阴阳二气交感是万物生成、变化、发展的原因。咸卦说：“咸，感也，柔上而刚下，二气感应以相与……天地感，而万物化生。”冯友兰先生说：“这个所谓的‘二气’，就是阴阳二气。”^③这种阴阳二气感应 在〈彖传〉中的具体表现就是“天地交”。〈彖传〉中多次谈到天地交而万物通，反之则不通。后来〈系辞〉更进一步发挥了这种思想。

从理论系统上看，〈彖传〉这种以阴阳解《易》的传统与儒家无关，而与道家相连，“《论语》中无阴阳辞句。孟子是战国中期的儒家大师，《孟子》中亦无阴阳说。儒家的典籍《中庸》据说是孔子的孙子子思的作品，其中亦无阴阳说。这说明战国中期以前鲁国的儒家学者，并不以阴阳为一种范畴解释事物的性质和变化”^④。而老庄则不然，作为周室守藏史，老子承继以阴阳解释自然现象的史官传统，认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。庄子更是明确地讲：“阴阳于人，不翅于父母。”(〈大宗师〉)老庄的这种阴阳气化的思想应该说正是《易传》以阴阳解《易》的理论来源。

（四）刚柔相济说

与以前的讲《易》传统不同，《彖传》的另一个特色就是引入了“刚柔”的概念，《周易》六十四卦中，有五十卦里出现了“刚柔”、“刚”或“柔”的字眼。这表明《彖传》作者是有意识地以刚柔解《易》的。

从《彖传》来看，刚柔或指卦象，或指爻象。就卦象而言，是阳卦为刚，阴卦为柔。如“履䷉，柔履刚也”；“蛊䷑，刚上而柔下”；“咸䷞，感也，柔上而刚下”；“恒䷟，久也，刚上而柔下”。就爻象而言，则是阳爻“—”为刚，阴爻“- -”为柔。如“屯䷂，刚柔始交而难生”；“睽䷥，柔进而上行，得中而应乎刚”；“旅䷷，柔得中乎外，而顺乎刚”。

《彖传》以刚柔解《易》，同以阴阳解《易》一样，应该说不是出于儒家，而是出于道家的传统。刚柔对称，较早见于《诗·商颂》：“不刚不柔，敷政优优”；《尚书·洪范》：“三态：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。……潜沉刚克，高明柔克”；《左传》文公五年记“尚书曰：沉潜刚克，高明柔克”。这里，刚柔之意义尚十分狭窄。从范蠡始，才以刚柔来说明事物的性质。《国语·越语》记其话说：“用人无艺，往从其能，刚柔以御阳节不尽，不死其野。”老子从普遍的意义上来阐述刚柔，《老子》第三十六章：“柔弱胜刚强。”第七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”第七十六章：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。”第四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”老子对于刚柔对立方面的论述显然启发了《易传》的作者以刚柔系统概括对立的卦象和爻象，使得《周易》的解释向着普遍化又迈进

了一步。

（五）天地人一体观

《四库全书总目提要》云：“夫易者，推天道以明人事者也。”这在〈彖传〉中表现得也非常明显。其解释往往都是先明天道，后及人事，如：

天地睽而其事同也，男女睽而其志通也。（睽卦）

天地养万物，圣人养贤以及万民。（颐卦）

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。（革卦）

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒，圣人以顺动，则刑罚清而民服。（豫卦）

〈彖传〉这种以天道明人事的思维方式包含着天地人一体的思想内容，而且这种一体是以人效法天地为基础的，这种思想在〈谦卦·彖〉文中表现得最为明显。

谦，亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦。人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

将这段文字与《老子》对观，我们会发现，第一：损盈益谦的天道、地道、人道也是老子之道的内容。《老子》第七十七章说：“天之道，其犹张弓与？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”这与谦卦彖辞所说毫无二致。第二，〈彖传〉将天地人视为一个整体的观念，当来源于老子，第二十五章：“故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”人、地、天都要统一于自然之道，这是老子的观点，〈彖传〉更具体地讲到天道、地道、人道的一致性。

天地人一体是以人效法天地为基础的。老子如此,《彖传》亦然。

三、《彖传》宇宙观与庄子相通处

《彖传》的思想无疑受到了老子的深刻影响。此点前人已有言及,我们前面作了较系统的讨论。然而,《彖传》思想与庄子也有很多相似处,且突出地表现于概念语词方面,这大概是前人很少注意到的。

首先我们来看乾卦彖辞:

大哉乾元……云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。

这里的很多词语,我们都可以在《庄子》书中为它找到出处:如“云行雨施”即见于《庄子·天道》篇:“日月照而四时行,若昼夜之有经、云行而雨施矣。”“品物流形”与《天地》篇所谓“留动而生物,物成生理,谓之形”相似,而前者更像是对后者的进一步概括。“大明”一词,见于《庄子·在宥》篇(“我为汝遂于大明之上矣”)。而“终始”一词,更是庄子常用之语,全书中共 17 见,如“反复终始”(《大宗师》)、“终始无故”、“终则有始”(《秋水》)、“游乎万物之所终始”(《达生》)、“终始相反乎无端”(《田子方》)、“时有终始”、“终则始”、“与物终始”(《则阳》)等。其中“终则有始”、“终则始”、“反复终始”等与《彖传》所谓“终则有始,天行也”(《蛊卦》)、“终则有始也”(《恒卦》)更是文同义同。另外“性命”一词,《论语》、《孟子》都不见,而《庄子》中有 12 见,如“彼至正者,不失其性命之情”(《骈拇》)、“性命非汝有,是天地之委顺也”(《知北游》),尤其《知北游》篇此句之意与乾卦彖辞“乾道变化,各正性命”类同。又“太和”一词,亦见

于《庄子·天运》“太和万物”。从前，李镜池先生曾说：“我以为〈彖传〉‘乾’、‘坤’二卦的说明是来自老子的，而且要从老子所说的来理解〈彖传〉，才明白这些话的意义。”现在通过以上的考察，恐怕我们要说，〈彖传〉乾卦的主要概念词句是来自于《庄子》的，而且要通过《庄子》才能理解〈彖传〉。乾卦彖辞之外，〈彖传〉中尚有许多概念也与庄子相同，如：

(1)“天行”

彖传：“终则有始，天行也。”(蛊卦)

“君子尚消息盈虚，天行也。”(剥卦)

《庄子》：“其生也天行。”(〈天道〉)

“圣人之生也天行。”(〈刻意〉)

“动而以天行。”(〈刻意〉)

(2)“消息盈虚”、“与时消息”、“盈虚”

〈彖传〉：“君子尚消息盈虚。”(剥卦)

“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。”(丰卦)

《庄子》：“消息盈虚，终则有始。”(〈秋水〉)

“消息盈虚，一晦一明。”(〈田子方〉)

“与时消息。”(〈盗跖〉)

“察乎盈虚。”(〈秋水〉)

“谓盈虚衰杀。”(〈知北游〉)

“彼为盈虚非盈虚。”(〈知北游〉)

我认为，〈彖传〉与《庄子》这些概念上的相似，绝非偶然现象。如果不是〈彖传〉受到了《庄子》的影响，或《庄子》受到〈彖传〉的影响，那就很可能是两者出于同一作者群。

四、〈彖传〉出于南人或稷下学者

《史记·仲尼弟子列传》曾记孔子传《易》于鲁人商瞿，瞿传楚人馯臂子弘，子弘传江东人矫疵。不管这种说法的具体细节是否准确，但是南方人曾有研《易》者，应该是无可怀疑之事。高亨先生曾说：“〈彖传〉多有韵语，……与南方诗歌如《楚辞》中之屈宋赋及老庄书中之韵语之界畔相合。”^⑤故判断〈彖传〉作者必为南方人。从思想上考察，老子为陈人，庄子为宋人，皆属南方范围，而〈彖传〉受到老子思想的深刻影响，且与庄子思想有很多相通处，因此，〈彖传〉作者为南方人的可能性颇大。然高亨先生疑〈彖传〉为馯臂子弘所作，似将〈彖传〉的创作时间拉得过早。个人认为，从〈彖传〉所用概念（如‘性命’等复合词）来看，其出于孟、庄之后当是无疑的。或以〈彖传〉为楚国学者游于稷下之作，亦有可能。

注：

① 关于周易古经（《易经》）的成书年代，请参看：顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》（原载《燕京学报》第六期，1929年12月，收在《古史辨》第三册）；李镜池《周易筮辞考》（《古史辨》第三册）；屈万里《周易卦爻辞成于周武王时考》（台湾大学《文史哲学报》第一期，1950年）。

② 十翼间的矛盾或不一致性已有不少学者提出，如李镜池先生在指出〈彖传〉与〈象传〉的不同时说：“〈彖〉说‘得位得中’，〈象〉却说是‘吝道’；〈彖〉说‘亨……乃以刚中’，〈象〉则说‘未出中’，‘中未大’；〈彖〉说是‘天之道’，〈象〉则说‘未顺命’。”李先生又说：“〈大象〉专谈政治和修养，也就是〈彖传〉中的人道观。〈小象〉则发挥〈彖传〉的刚柔说。〈大象〉和〈小象〉的作者可能不是一个人，时代也可能有先后。”（见《周易探源》，北京中华书局1982年版，第304、334页。）因而黄沛荣教授说：“糅合〈彖传〉、〈大象传〉、〈小象传〉以释《易》

传》之哲学，颇有可商。因三传虽同为说《易》之书，然所释范围及其义例既异，其著成之时代及作者亦不相同，未可混同为一也。”（《周易象象传义理探微》，台湾汉京文化事业有限公司 1984 年版，第 9 页。）又如今本〈系辞〉“文意有重复，有错简。有些章节，上下文之间，并无联系”，因而朱伯崑先生认为：“此传非出一时一人之手，是陆续编纂而成的。”（见《易学哲学史》上册，北京大学出版社 1986 年版，第 46 页。）再则，各传间对于卦名的解释也不一致，只需将〈彖〉、〈象〉和〈序卦〉、〈杂卦〉对比便可见出。

③ 黄沛荣：《周易象象传义理探微》，〈绪论〉，第 8 页。

④ 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，北京人民出版社 1984 年版，第 327 页。

⑤ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第 40—43 页。下引同。

⑥ 冯友兰：〈孔子在中国历史中之地位〉，《燕京学报》第二期，1927 年 12 月。下引同。

⑦ 李镜池：《周易探源》，第 304 页。

⑧⑪ 李镜池：《周易探源》，第 310 页。

⑨ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，〈前言〉，第 5 页。

⑩ 冯友兰：《新原道》，第五章〈易庸〉。

⑫ 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版，第 241 页。

⑬ 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，第 337 页。

⑭ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第 33—34 页。

⑮ 高亨：《周易大传今注》，第 7 页。

〈彖传〉的道家思维方式

〈彖传〉是易传各篇中成书最早的一部作品，也是易学史上最早的一部哲学著作。

《易经》本是占筮之书，《周易》的哲理化而成为一部哲学著作始于〈彖传〉，易经卦爻象和卦爻辞之间本无必然联系，而〈彖传〉的作者为寻求其间的关联开始试图将六十四卦的内容予以逻辑化、体系化。这种逻辑化的企图和战国时代学术思潮的发展是密切相关的。^①

易经和易传既有联系又有区别，正如朱伯崑教授所说：“传是对经的解释，但其解释，不是《易传》的作者凭空臆想的，而是战国以来的社会政治、文化思想发展的历史产物。……到了战国时代，随着哲学流派的形成和发展，便形成了以《易传》为代表的解易著作。”各传成书的年代，经过长时期的讨论，学界早已推翻汉儒以来所谓十翼为孔子所作的传说。从内容考察，各传当陆续形成于战国中后期，以〈彖传〉最早，〈象传〉次之，〈文言〉、〈系辞〉在后，而〈说卦〉、〈序卦〉、〈杂卦〉三篇较晚^②（通行本的编排顺序是有它们成书先后考虑的）。屈万里先生认为〈彖传〉“于十翼中为较古之作品”，“〈彖传〉已以阴阳说卦，〈象传〉已以阴阳说爻，此战国以来所有的现象，孔子时尚无此习”。^③〈彖传〉成书或在孟、庄与荀子之间。《荀子·大略》曾引〈彖传〉之文，所以它的下限当在荀子之前；朱伯

崑曾从〈彖传〉的思想内容论证它作于孟子之后。而孟、庄为同时代人，故其成书也后于庄子。我们从〈彖〉文使用的一些语词概念上也可作为佐证，如〈彖传〉开头引申乾卦卦义时曾使用“性命”一词，考察《孟子》“性”字 35 见，“命”字 50 见，均以单词出现，较早的帛书《黄帝四经》亦然，该书“性”字 1 见，“命”字 11 见，均以单词出现，未曾发展成“性命”的复合词。而〈彖传〉形成“性命”的复合词，是晚于帛书《四经》与《孟》书的一个例证。总之，〈彖传〉的主体思想形成于老学独盛的楚齐文化领域内。道家阵营内老学发展到战国中期有庄学产生于楚地，与此同时，黄老学派崛起于稷下，在南北道家的交互作用下，战国中后期道家学说已成为先秦哲学领域中的主导思想，因而《易传》的形成也就自然而然地融汇了道家各派思想，并在解《易》过程中呈现了明显的道家倾向。

战国中期以前，儒家缺乏形上学思考的习惯与能力，也不从事宇宙论问题的探讨，这一哲学工作的重任遂由道家担当起来。从哲学的角度来看，〈彖传〉的主体部分是属于宇宙论的范围，众所周知，中国哲学的宇宙论创始于道家，故而从老子、庄学及稷下道家，可以看出〈彖传〉和道家各派中思想上的内在联系。

孔学倡仁，《论语》中“仁”的概念多达 105 处，而《彖传》未及一见；儒家隆礼，礼学为先秦大儒的核心思想，而《彖传》只字不提；《孟子》中“仁义”屡屡并举，多达 30 见，而〈彖传〉亦无“仁义”之言。由此可证，〈彖传〉之不属儒家作品有着充足的证据。

至于〈彖〉释“乾”、“坤”等卦所呈现的高下与顺承关系，以及“家人”卦反映的尊卑等级观念，乃是西周以来早已形成的宗法意识形态，不为儒家一派所专有，稷下道家或黄老之学正是对于这些西周以来的传统宗法观念加以吸收和融合。如果我们对于《易传》

进行更深入的探讨,就会发现它不仅深受老、庄影响,同时也深受稷下道家或黄老道家的影响,这正是本文要重点加以论证的。

一、〈彖传〉由天道推衍人事乃道家独特的思维方式

由天道推衍人事的思维方式由道家所创始,先秦之后,为儒家等学派所普遍接受而成为中国古代哲学的一种特殊的思维方式。战国中期以前,儒家则并不习用这种思维方式。

〈彖传〉之解《易》,发挥道家哲学中独特的思维方式——推天道以明人事的思维方式,以为天道与人事间作双向联系。这一重要的课题向为学界所忽视。

从大量文献资料来看,在这个“天道推衍人事”的课题上,我们由老子、范蠡、帛书《黄帝四经》到〈彖传〉,可见其间一条明显的发展线索。

(一)“推天道以明人事”的思维方式贯穿于〈彖传〉全书

《四库全书总目提要》云:“夫易者,推天道以明人事者也。”这里所谓的“易者”,以〈彖传〉最具典范性。通观〈彖传〉,在展现着“推天道以明人事”的思维方式,如下文献可以为证:

(1)〈彖·泰〉:“天地交而万物通也;上下交而其志同也。”

(2)〈彖·否〉:“天地不交而万物不通也;上下不交而天下无邦也。”

(3)〈彖·豫〉:“天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。”

(4)〈彖·观〉:“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,

而天下服矣。”

(5)〈彖·剥〉：“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”

(6)〈彖·颐〉：“天地养万物，圣人养贤以及万民。”

(7)〈彖·咸〉：“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。”

(8)〈彖·恒〉：“日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久其道，而天下化成。”

(9)〈彖·革〉：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”

以上各项例证，见出〈彖传〉作者陈述自然界的种种现象与规律，用以作为人事活动的准则。这种思维方式正是继承老子与道家黄老学派而来的。

（二）“推天道以明人事”的思维方式贯穿于《老子》全书

(1)《老子》第五章：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”

(2)《老子》第七章：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生……是以圣人后其身。”

(3)《老子》第九章：“功遂身退，天之道也。”

(4)《老子》第二十三章：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者，天地。天地尚不能久，而况人乎？”

(5)《老子》第三十七章：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”

(6)《老子》第五十一章：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

故道生之，德畜之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。”

(7)《老子》第六十六章：“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；……是以圣人处上而民不重。”

(8)《老子》第七十七章：“天之道，损有余而补不足。……孰能有余以奉天下，唯有道者。”

(9)《老子》第八十一章：“天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”

以上各项例证，可以看出老子的“圣人之道”，是以“天之道”为其行动准则的。

范蠡是由老学过渡到战国黄老之学的关键人物，他曾说：

(1)“天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。夫圣人随时以行，是谓守时。”（见于《国语·越语下》，下引同）

(2)“因阴阳之恒（顺应阴阳变化的常规），顺天地之常，柔而不屈，强而不刚，德虐之行，因以为常；死生因天地之刑（法），天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之。”

(3)“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。”

这也是推天道以明人事的思维模式。

（三）“推天道以明人事”的思维模式复贯穿于帛书

《黄帝四经》全书

(1)《经法·道法》：“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位）。”

(2)〈经法·国次〉：“天地无私，四时不息。天地立(位)，圣人故载。”

(3)〈经法·君正〉：“因天之生也以养生，胃(谓)之文，因天之杀也以伐死，胃(谓)之武。”

(4)〈经法·四度〉：“动静参于天地胃(谓)之文。”

“因天时，伐天毁，胃(谓)之武。”

“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李(理)也。”

(5)〈经法·论约〉：“始于文而卒于武，天地之道也。”

“参之于天地之恒道，乃定祸福死生存亡与坏之所在。”

(6)〈十大经·立命〉：“[吾]允地广裕，吾类天大明。”

(7)〈十大经·观〉：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。……先德后刑，顺于天。”

(8)〈十大经·果童〉：“地俗德以静，而天正名以作。静作相养，德[虐]相成。”

(9)〈十大经·正乱〉：“夫天行正信，日月不处，启然不台(怠)，以临天下。”

(10)〈十大经·兵容〉：“兵不刑天，兵不可动。不法地，兵不可昔(措)。……天地刑(形)之，圣人因而成之。圣人之功，时为之庸，因时秉口，是必有成功。”

(11)〈十大经·三禁〉：“天道寿寿，番(播)于下土，施于九州。是故王公慎令，民知所由。天有恒日，民自则之。”

(12)〈十大经·前道〉：“圣人举事也，阖(合)于天地，顺于民。”

(13)〈十大经·顺道〉：“慎案其众，以隋(随)天地之从(踪)。”

〈14〉〈称〉：“知天之所始，察地之理，圣人稟论天地之纪。”

〈15〉〈称〉：“凡论必以阴阳明大义。天阳地阴……上阳下阴，男阳女阴……诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地[之]德安徐正静，柔节先定，善予不争。”

儒道的思想视野及其思考问题的焦点和方式都有很大的差异。儒家瞩目于人与人的和睦关系，以此着意于人伦规范的建立；道家着眼于人与自然的和合关系，以此着意于人类社会次序与自然规律的相互适应。上述法天、法地思想——人事启发于自然现象及其规律的思维模式，乃源于老子，发扬于黄老道家，《彖传》就是继承这一思想脉络的发展。^④

二、《彖传》的“万物生成论”观点

就“万物生成论”而言，《彖传》是继承老子思想而来，就其自然观而言，我们会发现《彖传》与庄子学派有惊人的相似、相同之处。在这方面，我在前文《彖传与老庄》中已有所论及。除此之外，在天地人一体观以及天道运行规律方面，《彖传》也颇受稷下道家学术空气的影响，这点迄未为学界所留意。总之，《彖传》在宇宙论或天道观与儒家无涉，而属于道家系统之作。下面分项论述于下。

（一）“乾元”、“坤元”之始生万物

《彖·乾》云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。……六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和。”

《彖·坤》云：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德

合无疆。”

〈彖〉文“乾元，万物资始”、“坤元，万物资生”，这和老子万物生成论的观点基本一致，这似从《老子》第五十一章“道生之，德畜之”演绎而来。《老子》第五章有言：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”这是说万物皆从天地之间流出、涌现。《老子》第五章以天地为万物之母胎，这观点为〈彖传〉所继承。

〈彖传〉在叙说“乾元”创始万物之后，接着描述自然界的景象是：“云行雨施，品物流形……六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和。”这一段对自然现象的描述，在概念和文辞语句上与庄子学派有惊人的相似。〈彖〉文“云行雨施”也见于《庄子·天道》篇：“日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣。”〈彖〉文“品物流形”句义与〈天地〉篇相通：“流动而生物，物成生理，谓之形。”此言可能是对〈彖〉文的申释，或〈彖〉文是对其的进一步概括。而〈彖〉文“大明终始”，“大明”这一概念，见于《庄子·在宥》篇（亦见于帛书〈十大经·立命〉及《管子》中稷下道家作品〈白心〉、〈心术下〉、〈势〉等篇），“终始”这一概念则屡见于庄书。

上述《庄子》书中〈天道〉、〈天地〉及〈在宥〉各篇，是庄子学派中渗入了黄老学说的几个作品，〈彖传〉作者与庄子〈天道〉等篇可能属于同一作者群，或属于同一文化圈。至于〈彖〉文所说的“时乘六龙以御天”，其文义则见于《庄子·逍遥游》“若夫乘天地之正，而御六气之辨”、“乘云气、御飞龙”。^⑤高亨先生从音韵学的角度进行研究，认为〈彖传〉作者“是南方人”，与“老庄书中之韵语之界畔相合”。^⑥这些论点提供了〈彖传〉为楚人所作的有力佐证。

乾卦〈彖〉文中所说的“乾道变化，各正性命，保合太和”，也属道家惯用的语句。金景芳先生对这一段有这样的解释：“其实‘性

命’不过是某物之所以为某物的本质规定性。‘各正性命’，是既承认万物的共性又肯定万物各有个性。天地间之每一物无不有它自己生成、存在的理由、价值和意义，它们‘各正性命’，自己生，自己长，自己灭，没有一个超自然物主宰它们。……‘太和’是阴阳会合冲和之气。”^⑦金先生对于“各正性命”的解释完全采用了老庄的哲学观点。对于“太和”一词，则沿用朱熹《本义》的观点（“阴阳会合，冲和之气”），而在此朱熹却是沿用了《老子》第四十二章的观点，虽然并不符合《彖》文原意。“太和”乃是《庄子·天运》篇所说的“太和万物”，原意是描述万物至高和谐的情景。

这样看来，乾卦《彖》文使用了中国自然哲学史上一些重要的概念，如“性命”、“大明”、“终始”、“太和”等，这些重要的概念也同时出现在庄书中渗透着黄老思想的篇章。

此外，《彖传》作者以乾为天，以坤为地，认为天在上，地在下，至于他以坤“顺承天”的观点，也见于黄老的作品。如马王堆出土的《黄帝四经》中《称》篇已明示“天阳地阴”的观念，《十大经·果童》“观天于上，视地于下……以天为父，以地为母”，也隐含了天高地卑之义，可见《彖传》释乾坤的思想与帛书《四经》思想是一致的。

（二）“天地感而万物化生”

《彖传》以乾为天，以坤为地，就筮法上说，认为乾坤两卦是六十四卦的基础，在哲学上则认为天地是万物的本源。这个观点为《系辞》及其他各传一致地接受。《序卦传》开宗明义地说“有天地然后有万物生焉”，这也明确地说明天地是万物的本源。

以天地为万物的母胎，如前所引《老子》第五章所说的天地就像一个风箱，“虚而不屈”，发动起来，就生生不息。稷下道家也承

袭这种观点，如《管子·宙合》“天地，万物之橐也”，正是《老子》第五章之义。《管子》书中〈宙合〉、〈内业〉是学界公认的现存稷下道家重要代表作，事实上，〈四时〉、〈五行〉篇也属于稷下道家之作，在这些作品中，都表达了天地是万物根源的论点。如〈内业〉篇“天出其精，地出其形，合此以为人”；〈五行〉篇“六爻所以衍天地也……以天为父，以地为母，以开乎万物，以总一统”；〈形势解〉篇“天覆万物而制之，地载万物而养之”；《庄子·达生》篇明确地说“天地者万物之父母也”。以此可证，在以天地为万物本根的说法上，〈彖传〉和老、庄及稷下道家的观点是共同一致的。

至于天地如何成为万物的本源，亦即如何化生万物，乾坤两卦的〈彖〉文未曾说明，〈序卦传〉也未曾说明。但在泰、咸等卦中〈彖传〉对天地之化生万物作了进一步的说明，即以存在体的对立而相吸相推、相互交感来解释事物化生的缘由。〈彖·泰〉云：“天地交而万物通也”（否卦〈彖〉文则从反面说“天地不交而万物不通也”，归妹〈彖〉文亦然），〈彖·咸〉：“天地感，而万物化生。”所谓“天地交而万物通”，说的是天气下降，地气上升，两相交感，而万物各遂其生（按：泰之下卦为乾，上卦为坤，是以泰之卦象为天气下降，地气上升），所谓“天地感而万物化生”，说的是天地以阴阳两气相感，因而万物化生（按：咸之上卦为兑，下卦为艮，兑为阴卦，艮为阳卦，所以阴阳两气相感交流）。“天地感而万物化生”这一重要论说，正是道家各派有关万物生成论的共同观点，在道家典籍中，两气相感而生物之说当最早见于《老子》第四十二章“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，《庄子·田子方》继承这种说法：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫出乎地，两者交通成和而万物生”，帛书《黄帝四经》也有相同的说法：“今始判为二，分为阴阳……牝牡相求，会刚与柔，

“柔刚相成，牝牡若刑（形），下会于地，上会于天”，这也说的是阴阳两气相互交会而生物。以此可证，在两气交感而生物的问题上，《彖传》与老、庄及黄老道家的说法也全然一致。

（三）“刚柔始交而难生”

对立面的事物要达到交通统一之前，其过程往往是异常曲折艰辛的。两种相对的力之相互作用，而为世界万物的创生发展的原动力，这个观点从《彖传》的睽卦也有所反映。睽卦之义是论相反对立而相生的，《彖》曰：“火动而上，泽动而下”，这里以水与火比喻人与人之间的乖离、差异、对立，《彖·睽》曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”天地、男女、万物种种违逆、差异形成对立，这对立面或对立体相互接触交通，而形成新的共同体——“其事同”、“其志通”、“其事类”也即云自然界和人世界皆如此，所谓“睽中有合”——对立中有其相通而趋于相合。《彖·屯》曰：“刚柔始交而难生。动乎险中……雷雨之动满盈，天造草昧。”以“难生”强调了两物相交时的艰难情景。

儒道看待事物有着不同的侧重面，儒家往往从正面、显处着眼，道家则习惯于从负面入手考察事物、体悟事物生存的实质和结构。道家对于人间的苦难有着比先秦任何思想家都更敏锐、更深切的观察和体会，诚如庄周所说：“吾见其难为，怵然为戒”（《养生主》），《彖传》作者“难生”之义亦复如此。“始交而难生。动乎险中”，其指自然界雷雨交加的险象，人世间的对立冲突、艰险之情更是处处可见，《彖传》作者在叙说“天造草昧”之时，描述了“雷雨之动满盈”的景象，正是《庄子·天运》篇所说的“闻之惧”的景象：“蜚虫始作，吾惊之以雷霆”，要皆由自然现象之雷雨交加而透露了人

类社会的剧动惊险，这也正是道家对人间社会的深厚忧患意识的流露。

三、天行——天体运行的规律

〈彖传〉在“万物生成论”方面的观点，与道家为同一思想脉络的发展，而其于“天行”——自然现象的变化及其规律的问题上，与先秦道家更是如出一辙。

〈彖传〉使用“天行”的概念，以论述天道运行规律凡三处：

(1)〈彖·蛊〉：“终则有始，天行也。”

(2)〈彖·剥〉：“消息盈虚，天行也。”

(3)〈彖·复〉：“‘反复其道，七日来复’，天行也。……复，乃见天地之心乎。”

由此可见〈彖传〉作者对于自然现象的观察并从中理解出天道运行的规律，这观点与道家各派并无二致。而孔孟诸儒对于这方面的问题却毫无所涉。

从上面可以得知，〈彖传〉对于天道运行提出“循环论”的解释，显然是对老子思想的发展，而“天行”概念的使用，则与庄学及黄老学派完全相同，这是饶有趣味的。

老子是史官，天文历法本是史官的执掌范围，对于天象的观察与沉思冥想而建立起的一种自然哲学，此后为道家各派所发展。他们从自然现象的变化中阐发出“变动”的哲学观念来。宇宙是动态的，一切在常变之中，而变中有“常”。由是探索出变动的规律，这规律便是“反复”。老子归结出这样一个重要的哲学命题：“反者道之动”——道的运动是朝对立的方面并反复周行地进展。亦即

老子所言：“周行而不殆”（第二十五章）。老子说：“万物并作，吾以观复”（第十六章）。所谓“观复”，即观察世界万物的反复运行。《彖传》对自然运行变化的认识本于老子的循环论，“复，其见天地之心乎”为老子“观复”的进一步发展，也是一个更具概括性的观念。

由老子的“观复”到《彖传》的“复”乃“天地之心”这一天道循环论，在帛书《黄帝四经》中也有相同的叙说。《经法·四度》谓：“周迁动作，天为之稽”。《十大经·姓争》谓：“天稽环周”。黄老道家的这一天道环周论，也可看出老子与《彖传》间思想发展的中间环节。

“天行”是先秦自然哲学上的一个重要概念。严格说来，战国中期以前儒家思考问题不涉及自然哲学，因而“天行”观念不见于伦理性哲学的孔孟之道中，是不足为奇的。中国古代自然哲学的建立由老聃开其端，庄子学派及稷下道家继承而发扬，我们由“天行”这一重要概念也可以看出《彖传》与道家思想体系的紧密联系。

熊十力先生在《乾坤衍》中曾说：“老氏曾学古易……老氏于阴阳家别有解悟，其体察天行自然之妙（天行者，自然之演变耳，与自然合用为复词）虽是片面，而有深会。”老子虽然深刻“体察天行自然之妙”，但《老》书中并未使用“天行”一词。“天行”概念最早见于帛书《黄帝四经》，该书《正乱》篇云：“夫天行正信，日月不处，启然不台（怠）。”其次，见于稷下道家代表作之一的《管子·白心》：“天行其所行而万物被其利。”再则见于《庄子》，此书“天行”概念出现三次，“知天乐者其生也天行，其死也物化”（《天道》），“圣人之生也天行，其死也物化”、“动而以天行”（《刻意》）。这些都是以“天行”作为理想人格所效法的准则，《天道》、《刻意》是庄子后学的作品，《天道》是庄子后学中明显渗入黄老思想的作品（此处《刻意》所引“天行”语句与《天道》相同，是属于同类作品）。从以上文献中可以

得出一个引人注意的结论：战国中期“天行”概念悉为道家黄老学派所习用，由此可见〈彖传〉与稷下道家及黄老学说思想上的内在联系，确实是一个新颖的课题。

属于先秦作品的《文子》（1973年河北定县出土《文子》残简，证实其非伪书），也曾多次使用“天行”概念，其中《文子·九守》的说法与《庄子》一书的〈天道〉、〈刻意〉篇相同，《文子·上德》“天行不已，终而复始……天行一不差，故无过矣”则与〈彖传〉概念相同。“天行”概念在战国后期的《荀子》书中曾1见，《荀子·天论》的名言“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，明显是由老子及稷下道家而来。

《彖传》在使用“天行”概念时，除了给予上述“复”的运行规律之概述外，并给予“消息盈虚”、“终则有始”的描述，这类自然哲学的用词，孔、孟、荀作品中均不见用，而是屡见于道家著作中，《庄子》书中尤其大量使用。如〈秋水〉篇：“消息盈虚，终则有始”（此外“消息盈虚”一词屡见于〈田子方〉、〈知北游〉与〈盗跖〉篇；“终则有始”屡见于〈大宗师〉、〈知北游〉、〈则阳〉篇），再则丰卦〈彖〉文“日中则昃，月盈而食，天地盈虚，与时消息”，与《管子·白心》所说的“日极则仄，月满则亏……效夫天地之纪”两相一致。

由上各项论证可见在自然哲学的观点上，〈彖传〉与道家是属同一学派的主张。

四、〈彖传〉中的“时”义

前面所说的“天行”是指天体或自然的运行变化而言，也就是指天道而言。天体或自然运行变化所呈现的盈虚的规律，与时序有着很密切的关系，因此损卦〈彖〉文：“损益盈虚，与时偕行”。李

光地《周易折中》直说：“消息盈虚之谓时。”把“时”纳入天道观的范围，这正是道家论“时”的特点。因此司马谈在说到道家的特点的时候，特别指出道家善于“与时迁移，应物变化”。这里的“时”属于“天道观”范围的概念。儒家著作中也出现过“时”，但只具常识意义，而无特殊的哲学义涵，《孟子》所谓“孔子圣之时也”即例，与道家及〈彖传〉中的“时”有着根本的区别。

以前易学家谈《易传》时指出有三个重要概念，即“位、时、中”。冯友兰先生说：“所谓‘位’、‘时’、‘中’有这样的意义，就是说，若果一事物有所成就，它的发展必需合乎它的空间上的条件（‘位’），及时间上的条件（‘时’），其发展也必须合乎其应有的限度（‘中’）。《易传》认为事物的发展是和时间、地点、限度联系在一起的。不过它所说的‘位’，只是就某一爻在某一卦中的地位说的，跟实际情况根本没有联系；这是一种抽象的说法。至于它所说的‘时’更是抽象，一个爻为什么是得时或失时，也都没有说明。”^⑧

“位”、“时”、“中”三者，确为《易传》中三个相关的重要概念。

《易传》的“位”：韩伯康注说：“爻之所处曰位。”即卦中自初至上为爻之六位，位有阴阳；就一卦之体言，自初至上皆谓之位，故乾〈彖传〉曰“六位时成”，〈说卦传〉曰：“《易》六位而成章。”

〈彖〉在继承春秋时人的取象说和取义说之外，又提出了爻位说，即以爻象在全卦象中所处的地位说明一卦之吉凶。爻位说有“当位说”、“应位说”、“中位说”等。^⑨

《易传》的“中”：周易贵“中”，主要表现在对卦中二、五的重视上，凡二、五皆称“中”，通常以爻居中为吉。

尚“中”思想〈彖〉、〈象〉表现得尤为突出，〈彖〉在 35 个卦中、〈象〉在 38 个卦中论述了“中”的思想。^⑩《易》的尚“中”思想，为儒

道两家所共通。老子强调“守中”(第五章),庄子倡言“养中”(《人间世》),免于走向极端,也是道家用心处。

“时”的概念,则为道家各派所突出强调。〈彖传〉之重视“时”,其内涵与道家一致。兹举数例为说:

〈彖·睽〉:“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。睽之时,用大矣哉。”

〈彖·解〉:“天地解而雷雨作。雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时,大矣哉。”

〈彖·革〉:“天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人。革之时,大矣哉。”

〈彖传〉之重视“时”和它成书的时代背景是密切相关的;成书于西周时期的《易经》,“时”字仅一见,而成书于战国中后期的《易传》,“时”字达 57 见,这与时代思潮是相联系的。诚如朱伯崑在《易学哲学史》中说:“在战国时代,不仅儒家孟子讲趋时,兵家、道家、法家都讲趋时。如《管子·宙合》说:‘必周于德,审于时,时德之遇,事之会也’;‘时而动,不时则静。’《管子·白心》说:‘以时为宝’。〈彖〉、〈象〉以能否‘与时偕行’,说明卦爻辞的吉凶,也是同战国时代流行的审时度势的思想相适应的。”指出〈彖传〉重“时”是和战国时代“审时度势”的思想环境相适应的。这里朱先生还特别提到《管子·宙合》与〈白心〉篇,而这两篇正是稷下道家的重要代表作。战国各家讲“时”却有不同的侧重面,兵家着重于掌握取胜的时机,孟子谈“时”多与“天时地利”有关,强调“不违农时”——这是受了管子学派和稷下学派的经济思想的影响的缘故。法家重“时”,一部分也是受到黄老道家的影响,司马谈崇道黜儒,一方面推崇道家“时变是守”,另一方面指出儒家拘泥于礼数,不知时变,

“时变是守”是道家黄老学派所一贯强调的。

若从哲学观点来看,先秦各家讲“时”,多就常识层面而论,唯有庄子才给“时”以哲理化。而道家倡“时”可溯源于老子,《老子》第八章“动善时”,指出“动静”与“时”的联系,为黄老学派与《彖传》作者(及《系辞》)所共同强调,这里可以看出它们与老子是一脉相承的。范蠡继老子之后而特别强调“守时”,《国语·越语》记载范氏之言“圣人之功,时为之庸”、“上帝不考,时反是守,疆索者不祥。得时不成,反受其殃”(《国语·越语下》)。帛书《黄帝四经》继承了范蠡“时为之庸(用)”的观点而加以发挥,一再强调“动静”与“时”的关系性,如:

《经法·论》:“动静不时……”“四时有度,动静有立(位)。”

《十大经·观》:“静作之时。”

《十大经·姓争》:“静作得时。”

《十大经·兵容》:“时为之庸,因时秉口,是必成功。”

《四经》一书言“时”者凡 65 见,从这部出土的珍贵文献,可见黄老学派对“时”的重视。

在稷下道家的作品中,也表述了对于“时”的关注,《管子·白心》:“以时为宝”、“知时以为度”,此外,还见于《管子·宙合》:“……时则动,不时则静。”《管子·势》:“夫静与作,时……贵得度。”

道家各派之重“时”,庄子学派亦然,庄书言“时”多达 70 余见,庄子颇能从宇宙的广度来审视“物量无穷,时无止,分无常”的境遇,以为“时有终始,有变化”,世事是“无时而不移”的(《秋水》),因而唤醒人们“面观四方”、“与时消息”。面对死亡问题时,要能培养“安时处顺”的态度。在应世方面,庄子学派提出了“应时而变”的

主张，在〈天运〉篇中借批评孔子的复礼是“犹推舟于陆”、“劳而无功”的，进而提出“礼仪法度者，应时而变也”的主张——这和黄老学派及法家的观点全然一致（〈天运〉这段话的思想明显受到黄老学派的影响）。

〈彖传〉论“时”，一方面可能受到庄子的启发，另一方面明显受到黄老著作的影响。

〈彖传〉论“时”，受到黄老思想影响的莫过于艮卦。吕绍纲主编的《周易辞典》中指出：“〈彖传〉于豫、随、颐、大过、坎、豚、睽、蹇、解、后、革、旅等十二卦特别强调了卦之时义。而艮〈彖传〉‘时止则止，时行则行，动静不失其时’最能说明《周易》‘时’概念的意义。”从上文所引证的文献来看，“时”与“动静”结合，这种思想最早萌芽于老子，到战国初期之晚或中期之初的帛书《黄帝四经》加以强化，庄子学派与稷下道家也都“以时为宝”，〈彖传〉之“动静不失其时”，正是在这种学术空气下产生的。

五、〈彖传〉“尚刚”与稷下道家之尚阳

最后我们要讨论〈彖传〉崇阳尚刚的思想与道家黄老学派的脉络关系。

在这个问题上，我们不仅提出一个与众不同的观点，也推翻了目前学界流行的说法——即中国有两大辩证法体系：“一为道家尚柔的辩证法体系，一为儒家尚刚的辩证法体系。这种说法是不能成立的。遍寻先秦诸儒之作，从无刚柔对举之词，更无尚刚之说的例证；遍查先秦诸子之作，明确提出尚阳观念的仅有黄老学派——《管子·枢言》与《文子·上德》等文献可以为证。

《彖传》特重阴阳之刚柔属性，因而习用刚柔代替阴阳。《彖传》中“阴阳”出现仅2次，而“刚”字出现59次，“柔”字出现39次，“刚柔”并举出现28次，以“刚柔”解释卦爻形及其变化是其特点。战国中期以前（即《彖传》成书以前）孔孟著作中既不谈阴阳，也无刚柔的概念；先秦儒家重要典籍《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》中均未出现过“阴阳”概念，更无“刚柔”之说，甚至连受到稷下道家重大影响的荀子也不曾使用“刚柔”一词。在此对于“《彖传》不属于儒家作品”之说又提供了一个有力的佐证。

先秦大儒无“刚柔”连用的概念，而这个概念却遍见于原始道家典籍。道家创始人老子第一次在“刚柔”并举中着眼于柔之克刚的一面，黄老之学的先驱范蠡则首次使用“刚柔”的复合词，在刚柔相济中也提出了“强索者不祥”的警戒之方。受到老、范思想重大影响的帛书《黄帝四经》，一方面继承老子“尚雌”的思想，另一方面也重视刚柔相济，如《十六经·观》：“牝牡相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若形。”《十大经·姓争》：“刚柔阴阳，固不两行，两相养，时相成。”

“刚柔相济”的观念也见于《彖传》，而《彖传》的特点则是在“刚柔相济”中偏于“尚刚”。《彖传》释“刚健”卦象的见于如下各卦：乾、需、讼、小畜、泰、否、同人、大有、无妄、大畜、大壮；释“柔顺”卦象的见于如下各卦：坤、师、泰、否、豫、临、观、剥、复、晋、明夷、萃、升。《彖传》中尚“刚健”的思想见于：《需》：“刚健而不陷。”《小畜》：“健而巽，刚中而志行。”《同人》：“文明以健。”《大有》：“刚健而文明。”《无妄》：“动而健。”《大畜》：“刚健笃实，辉光日新。”《大壮》：“刚以动，故壮。”等等。《彖传》中尚“柔顺”的思想见于：《坤》：“柔顺利贞。”《师》：“行险而顺。”《豫》：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”等等。

从整体结构来看，〈彖传〉具有刚柔相济的思想，从〈彖〉文中“刚”字 59 见、“柔”字 39 见的统计数字来看，尚刚之词较多，如“文明以健”、“刚健而文明”、“刚健笃实，辉光日新”等，明确地表达了崇尚刚健的思想。

若论崇阳尚刚的思想，〈彖传〉之外，遍查诸子著作，仅出于《管子·枢言》及《文子》。成书于先秦或秦汉的黄老作品《文子》一书，尚阳思想颇多，较明确的是〈上德〉篇“阳灭阴，万物肥，阴灭阳，万物衰；故王公尚阳道则万物昌，尚阴道则天下亡。”文子的这种思想可能源于较早的《管子·枢言》等篇：

〈枢言〉：“先王用一阴二阳者霸，尽以阳者王，以一阳二阴者削，尽以阴者亡。”

〈四时〉：“量功赏贤，以助（助原文为‘动’，据王念孙说校改）阳气。”

〈五行〉：“通乎阳气，所以事天也，经纬日月，用之于民；通乎阴气，所以事地也，经纬星历，以视其离。”

这里所见的尚阳思想的记载，是中国古代哲学史上无比珍贵的文献资料，而〈枢言〉、〈四时〉、〈五行〉各篇都是《管子》书中所汇集的稷下道家的作品，^⑩而〈枢言〉篇尤为重要。

稷下道家的崇阳尚刚与老子哲学的崇尚阴柔乃是道家阵容内的不同侧重面。无疑地，稷下道家的尚阳一方面对于老学尚柔的嬗变，另一方面也是“家教而富，志高而扬”的齐国社会景象之精神风貌的反映。

至于上引《文子》尚阳思想，可能较晚。文子其人相传是老子的弟子，但《文子》其书成书当晚于《庄子》（内有大量引自《庄子》的文字）。总之，从〈枢言〉至《文子》的尚阳思想，都是属于道家黄老

学派的范围,其与《彖传》的“尚刚”是同一思想体系的。这是一个十分值得注意的新课题。

六、结语

老子之后,道家的阵营有两大学派崛起于战国中期,一是庄子学派,一是稷下道家,老庄属于南方楚文化范围,稷下属于北方齐文化领域。由于稷下道家文献多已亡佚,致使我们今天一提起道家,就只想起老庄。老庄与道家几为同义词的状态魏晋以来便已形成,目前一般学界提起道家,很少注意到稷下道家在先秦百家争鸣时期曾居于主流学派,它的显学地位一直从战国中后期延续到西汉,达数百年之久,由于近十年来对于《管子》一书的探讨以及对马王堆出土帛书《黄帝四经》的研究,才使我们重新认识到道家黄老学派在战国百家争鸣时期的兴盛状况(黄老学派起于稷下,扩散于四方,它之成为战国中后期的主流学派,对儒家荀子及法家韩非起了决定性的影响)。老学、庄学及黄老道家相互激荡,使道家思想在先秦哲学领域中独领风骚,成为主干学派。在道家一枝独盛的学术空气中,《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》等解易作品受到道家支配性的影响,也是很自然的。

在以上的论述中,我们可以得知在南北道家的相互影响下,《彖传》无论在思维方式、万物生成论等重要内容上都和道属于同一思想系统。就思维方式而言,不仅是在天道推衍人事这一独特的道家思维模式上,它与黄老道家的思维模式如出一辙,尤其值得重视,且在天地人三者统一的整体性的思考方式上也与道家相契合。在天地人一体观的特殊思考方式中又将天地人与鬼神并

举，四者并称是黄老学派的一个独有的思想特色，如〈彖传〉的谦卦便将“天道、地道、人道、鬼神”并举。四者并举的例子较早见于《管子·枢言》，最早的文献资料见于〈十大经〉的〈行守〉篇和〈前道〉篇。究其原因，可能是融合性极大的稷下道家或黄老学派吸收了墨家的思想，也可能是由于黄老之学兴盛于齐楚，受其地区文化的影响，糅进了崇尚鬼神的传统。总之天地人鬼神并举，仅见于黄老之学，由此也可见〈彖传〉与道家思想相联系的线索。

如前所述，在万物生成论方面除受老子影响外，还与庄子有着惊人的相似之处，而“天行”与“尚阳”的思想，又与道家黄老学派观点一致，从这些地方都可以看出，南北道家与〈彖传〉的密切关系。为了更简单明了地揭示〈彖传〉的道家思想内涵，将其所使用的重要概念、语句与道家类书中观点列表对照，当可更明白无误地证实〈彖传〉与儒家学派无关，乃是一部道家学派之作（对照表见本书附录一）。

注：

① 朱伯崑：《易学哲学史》第一卷第二章〈易传及其哲学〉。

② 屈万里先生在〈说易〉一文中认为：“十翼诸篇以彖、象为较早，文言、系辞两传次之，说卦三篇最晚。”（原载《图书月刊》第一卷第三期，1941年3月）

③ 屈万里：〈古籍导读下篇〉，转引自黄沛荣编：《易学论著选集》，台北长安出版社1985年版。

④ 朱伯崑先生认为：〈彖传〉的思想内容除受道家影响外，同孟子的学说有密切联系，其明显者有三：一为时中说；二为顺天应人说；三为养贤说。事实上这些观点并不具有学派的特点。若论学派观点，养贤说乃出于墨家，而〈彖传〉倡言养贤乃是稷下学风的体现，而顺天应人说则见于马王堆出土的帛书《黄帝四经》，此书早于《孟子》，而时的概念，与黄老道家最为密切。

⑤ 刘节《易象和鲁春秋》一文提到道家思想与易传的关系时,也曾指出“《易传》的作者与《庄子·天下》篇的作者有密切的关系”。刘文原载《学术研究》1981年第2期,现收于黄寿祺、张善文编:《周易研究论文集》第二辑,北京师范大学出版社1989年版。

⑥ 高亨:《周易大传今注》,第7及12页:《周易大传通说》。

⑦ 见金景芳、吕绍纲:《周易全解》,吉林大学出版社版,第315页。

⑧ 《中国哲学史新编》第二册,第21章。

⑨ 详见朱伯崑《易学哲学史》第一编第二章。

⑩ 金谷治:《易的占筮与易理》。

⑪ 《枢言》篇之为稷下道家的作品已为学界所公认。《四时》篇标示“道生天地”,可见也推崇老子作为万物本源的道;《五行》篇开端便说“一者,本也;二者,器也”。文中并推崇黄帝明于“天道”,“精气”概念也出于本篇。故而《四时》、《五行》两篇为稷下道家以老子之道为本而吸收阴阳家思想的作品。

第 二 部 分

〈象传〉、〈文言〉解《易》的 道家倾向

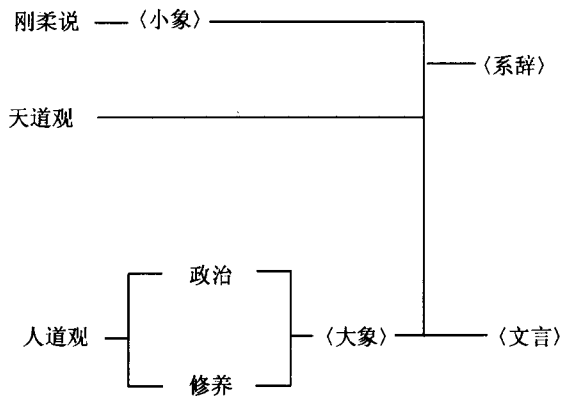
〈象传〉中的道家思维方式

《易传》各篇，以〈彖传〉、〈系辞〉最为重要，而〈象传〉次之。从哲学角度而言，〈彖传〉的最大特色在于它的宇宙论，而它的万物生成论渊源于《老子》，更为接近于《庄子》。但在尚阳、贵时及“天行”等重要学说上，则属于黄老道家系统。〈系辞〉的道论与“太极”说（依帛书本则是“太恒”说）源于老庄，同时，也糅合不少黄老思想的成分。至于〈象传〉，旧说多以为它属儒家作品。事实上，《易传》，讲义理也讲象数，而〈象传〉特重筮法（〈小象〉尤然），但研究哲学或思想史的学者往往拔高它的义理，而无视于它的筮法成分。本人虽不研究象数，但从朱伯崑先生之说，认为〈易传〉确有两套语言，一是哲学语言，一是占筮语言。由于论者几乎人云亦云地认定〈象传〉是儒家的著作，而完全忽略道家影响的成分，因此，本文专就谈义理者之学派性观点而提出不同的看法，偏重在论述〈象传〉中的道家思想倾向。

一、〈象传〉的学派性质

〈象传〉产生于战国中后期，晚于〈彖传〉而早于〈系辞〉。〈象传〉之晚于〈彖传〉，已有不少易学专家指出，如朱伯崑先生在《易学哲学史》上所说：“关于〈象〉形成的年代，高亨认为，〈大象〉只解六

十四卦的卦名和卦义，而不及卦辞，因为已解卦辞，故〈象〉出于〈彖〉之后（见《周易大传今注》）。此说甚是。〈彖〉只解卦辞，而不及爻辞。〈小象〉则补以爻辞，并采爻位说，亦〈象〉晚出之证。”〈象传〉晚于〈彖传〉，其摹仿抄袭的痕迹也颇明显，李镜池先生在《周易探源》书中曾将早出的〈彖传〉与晚出的〈象传〉、〈系辞〉等之间的关系作了这样的概说：“〈彖传〉在《易传》里，是最有代表性的作品，它综合了由阴阳家的阴阳说所发展出来的刚柔说，道家的宇宙观，和儒家的政治理想、行为修养思想来说解《周易》，而又奠定了后来说易的基础。它的构成和影响是：



它的刚柔说和天道观，又不是孤立的，而是用来发挥它的政治思想、修养思想。”

从李镜池先生所理出的线索，在有关〈彖〉、〈象〉相承关系的问题上，可以得出这两个观点：一是从天道观方面来说，〈彖〉、〈象〉两传的成就确实差别悬殊，〈彖传〉有一个完整而独特的理论，〈象传〉却无所建树；二是〈象传〉分〈大象〉和〈小象〉，〈小象〉所采刚柔说出

于《象传》而不及之。《象传》的刚柔说又源于《老子》，更主要的是受了黄老道家的影响，这从马王堆出土的帛书《黄帝四经》可以看出它们之间有着清晰思想发展的脉络。

讨论《象传》，首先应将《大象》和《小象》分别开来讨论。《象传》中的《大象》与《小象》是不同人先后写出的，李镜池先生在《周易探源》中已指出：“《大象》专谈政治和修养，也就是《象传》中的人道观。《小象》则发挥《象传》的刚柔说。《大象》和《小象》的作者可能不是一个人，时代也可能有先后。”尤其值得注意的是，《大象》与《小象》无论在解易的方式、陈述内容及其思想观点都颇不一致，因此，下文将采取较为严格的学术立场，将大小象分别论述。本文未能顾及《易传》之作为超学派的独立的解易系统，仅侧重在以后人所习用的学派观点来论析《象传》中所融合的各家思想成分。

《大象》解释《周易》六十四卦每卦的卦名，并述其卦义，共 64 则；《小象》解释每卦各爻辞，共 386 条。下文先叙说《大象》所蕴涵的学派思想成分。

《大象》解释每卦卦名卦义，多用“君子以”或“先王以”的形式，而后格式化地道出一两句作者对人生修养与政治期望的议论（凡用“君子以”的语句，都是作者个人的愿望与理想的投射；凡用“先王以”的语句，多是客观地表达历史事实的陈述）。有关《大象》义理学派归属的类别，检查全文，可作如下的分别：

1. 《大象》中凡倾向于儒家思想成分者，有如下各项：

蒙：君子以果行育德。

履：君子以辨上下，定民志。

大有：君子以遏恶扬善，顺天休命。

蛊：君子以振命育德。

临：君子以教思无穷，容保民无疆。

大畜：君子以多识前言往行，以畜其德。

坎：君子以常德行，习教事。

大壮：君子以非礼费履。

晋：君子自昭明德。

蹇：君子以反身修德。

益：君子以见善则迁，有过则改。

艮：君子以思不出其位。

渐：君子以居贤德善俗。

节：君子以制数度，议德行。

小过：君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

以上各条一般说来属于儒家观点，但有的也并不尽然，如〈大象〉释“大有”、“蛊”、“临”各条，稷下道家也包含了这种思想特点。

2. 〈大象〉中属于法家思想成分者，有如下各项：

噬嗑：先王以明罚敕法。

贲：君子以明庶政，无敢折狱。

解：君子以赦过宥罪。

丰：君子以折狱致刑。

旅：君子以明慎用刑而不留狱。

中孚：君子以议狱缓死。

以上各条，是属于法家的思想范围。

如果仅仅由上述所列举的各项来看，就会如一些学者所认为的，〈象传〉是以儒法思想为主，这种看法是由于未曾注意到道家思想成分的缘故。如果我们对〈象传〉逐条深入考察，就会发现道家的成分实更多于儒法，亦更为重要。下面容我们依据原文材料以

为论证。

二、“天行健，君子以自强不息”乃道家独有的思维方式

从哲学角度而言，《象传》作者的思考力实远逊于《彖传》与《系辞》，而《小象》尤其贫弱。不过，《大象》开头第一句话“天行健，君子以自强不息”，为当代学者所倍加赞赏，且被赞许为民族精神。“自强不息”确可视为殷周以来、先秦诸子之前已凝聚形成的民族精神的一种征信，但不必属于哪一家哪一派。如果一定要从学派观点来看，它与墨家精神较为相合，但进一步从思维方式的角度来考察，由天道（“天行健”）推衍人事（“君子以自强不息”）的思维方式，乃是出于道家而不是儒家。

1. 在先秦由天道推衍人事的思维方式是道家独特的思维方式。自道家创始人老子开始，便标举人法地，地法天，天法道，道法自然。在人效法天道自然的基准下，推天道以明人事便成为道家思维方式的一大特征。这一思维方式由庄学与黄老道家所发扬，且为《彖传》与《大象》所继承。《大象》的特点，是将天道与人事统一起来，其对卦义的解释，前句讲自然现象，后句讲人事生活教训。可以说《大象》的这一思维模式全然是继承原始道家推天道以明人事的特点。反之，儒家的思维方式是单调而单向的，儒家创始者孔子之思想格局仅限于人伦一隅而罕言天道。

2. 《大象》解乾卦，使用“君子”一词，犹存古义。“君子”一词，早在儒家孔子诞生以前，就已通行，《易经》中共出现 17 处之多，多指有地位的人。而《象传》中的“君子”，并不具有道德的义涵。至于使用“天行”一词，即出自于道家典籍，而不见于儒家《论语》、《孟

子》作品中。“天行”概念在先秦哲学著作中，首见于帛书《黄帝四经》中〈十大经·正乱〉篇，且屡见于《庄子》中〈天道〉、〈刻意〉。

再则，“天行健”的概念或“自强不息”的精神，已见于《老子》与《黄帝四经》等道家著作中，兹引述如下：

(1)《老子》第四十二章有言“建(健)德若偷”，是则〈大象〉所赞赏的“天行”之“健”，即源于老子之“建(健)德”。

(2)《老子》第二十五章有言“周行而不殆”。老子描述的道的周行不殆，正与《大象》所说的“天行健”异文同义。

(3)《老子》第五章有言“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出”。这里描述天地万物的生生不息，也正与〈大象〉所说的“自强不息”同一义涵。

(4)《老子》第四章有言“道冲而用之或不盈”，这是描述道体是虚状的，却涵藏着无尽的创造因子。这观点也和“天行健”的观念及“自强不息”的精神相一致。

(5)《老子》第三十三章有言“自胜者强”，此言和尼采所谓“超人乃自我征服，自我提升”同义。而〈大象〉“君子以自强不息”与“自胜者强”的精神正相契合，东汉易学家虞翻在这里也正是引用《老子》“自胜者强”来注解“自强不息”。

(6)〈十大经·正乱〉有言：“夫天行正信，日月不处，启然不台(怠)，以临天下。”天行不怠之作为圣人以临天下的一种精神指向，与“天行健，君子以自强不息”文义相合。

3. 依帛书《周易》的乾卦〈大象〉当读为：“天行，健(健)，君子以自强不息”(按，通行本“健”，帛本为“健”，即“乾”，乾、健、健音近而通)，坤卦〈大象〉当读作“地势，坤，君子以厚德载物。”〈大象〉解乾、坤是相对并举的，前者在于“法天”，后者在于“法地”——“法

天”之运行不已与“法地”之广裕载重,用以象征理想人格形成之内涵性。

〈大象〉作者在提示有志之士当“法天”之周行不殆的同时,也当法地之“厚德载物”。按《老子》第五十五章有言:“含德之厚”,故“厚德”一词,或源于此。老子重视“处厚”(《老子》第三十八章:“大丈夫处其厚”),庄子则强调“积厚”(《逍遥游》)。

〈大象〉的“法地”,也容易使我们联想到尼采所肯定的“大地的意义”(尼采代表作《查拉图斯特拉如是说》宣称“超人就是大地的意义”)。而〈大象〉“厚德载物”的思想,也容易使我们想到尼采所赞扬的“骆驼精神”(见《查》书第一部分《精神三变》)。而尼采所标示的“骆驼精神”之忍辱负重,与庄子所构绘的“巨鲲精神”之深蓄厚养,亦可相互发明。

《易》、《老》之相通,以《周易》“坤”义最为显著。《易经》坤卦卦辞有言:“利牝马之贞”,“君子有攸往,先迷后得主,利。”《周易》这里认为“牝马”利占,到了老子,便将“牝”义以哲学化,并提高到“天下母”的境界。就形上学领域而言,《老子》以“玄牝”来指称“道”,谓“谷神不死,谓之玄牝,玄牝之门,是谓天地根,绵绵若存,用之不尽。”(第六章)就现象层次而言,《老子》认为:“天下之牝,牝常以静胜牡。”至于“先迷后得”的观点,亦为老子所发挥。老子一再强调处下积厚之德,也正蓄涵着〈大象〉所说的“厚德载物”的义旨。

这里我们还得指出,马王堆出土了帛书《周易》和古佚书《黄帝四经》,从而为黄老道家的天道“环周论”提供了极其珍贵的古典文献。如前所述,以帛书《周易》乾卦〈大象〉当作“天行,健……”,“健”即乾坤之“乾”,而“天行”则为一独立概念。“天行”概念在先秦自然哲学和形而上学领域中是至为关键的,它始于老子“周行而

不殆”、“反者道之动”的天道观，到黄老道家、《黄帝四经》形成了一个相当完整系统的天道环周论。这一个从春秋末期老学到战国中期黄老之学所建构的天道环周论，又为〈象〉、〈象〉所继承（〈象传〉称“消息盈虚，天行也”则与庄子学派相通），这其中可以看到一个清晰的思想线索的发展。这是我们研究先秦哲学史的一个值得深入探讨的课题。

再则，〈大象〉之将“法天”与“法地”两相并举，这也与黄老道家思想是一致的。帛书《黄帝四经》有言：“天阳地阴……诸阳者法天……诸阴者法地。”〈十大经·立命〉：“吾允地广裕，吾类天大明。”与〈大象〉释乾、坤属于同一思想脉络的发展。此外，〈文言〉也有类似的说法，也可能是受到《黄帝四经》的影响。总之，无论在思维方式或其概念使用上，〈象传〉之释乾坤都受到了道家学派的深刻影响。

三、〈小象〉以老子思想解“乾”、“坤”

〈小象〉释“乾”、“坤”两卦各爻爻辞，多采道家观点，尤其是《老子》。〈小象〉释“乾”说：“‘潜龙勿用’，阳在下也；‘见龙在田’，德施普也；‘终日乾乾’，反复道也；‘或跃在渊’，进无咎也；‘飞龙在天’，大人造也；‘亢龙有悔’，盈不可久也；‘用九’，天德不可为首也。”兹分条阐述如下：

1. 乾初九〈小象〉曰：“‘潜龙勿用’，阳在下也。”“潜龙”，比喻有志之士，幽隐待时。老庄之隔离智慧，正是“潜龙勿用”之意。《老子》云：“进道若退”（第四十一章），“不敢进寸而退尺”（第六十九章），进退之间，老子哲理发人深省。而庄子笔下巨鲲之潜藏溟海，深蓄厚养，也深得潜龙勿用之旨。由此可见，《周易》经传与老

庄志趣相通。

2. 乾九二《小象》曰：“‘见龙在田’，德施普也。”《老子》第五十四章有言：“其德乃普”，此处《小象》作者显然系沿用老义。

3. 乾九三《小象》曰：“‘终日乾乾’，反复道也。”《小象》此处以反复之道解释九三爻辞，正合《老子》第二十五章“周行”之义，而与《老子》第四十五章“反者道之动”相通，但其哲学义涵则不及《老子》。

4. 乾上九《小象》曰：“‘亢龙有悔’，盈不可久。”《老子》深感盈有倾覆之患，故戒人以“不欲盈”（第十五章），警惕人“持而盈之，不如其已”（第九章）。

5. 《小象》曰：“‘用九’，天德不可为首也。”这是《老子》第六十七章“不敢为天下先”之义。而“天德”一词，屡见于道家文献（如《庄子》的《天地》、《天道》、《刻意》等篇）。

总之，《小象》解释乾卦六爻爻辞，是有这样的一个基本观点，即认为事物在变化的过程中，发展到极致，就会向它的反面转化。因而提出“物极则反”的警惕，这也正是老子哲学的意蕴。

《小象》释“坤”亦多与《老》义相合，兹逐条引证如下：

1. 坤初六《小象》曰：“‘履霜坚冰，阴始凝也；驯致其道，至坚冰也。’”《小象》这里解释与《经》义同，《正义》：“履践其霜，微而积渐，故坚冰至。”《小象》这里讲事物的进行有一个由微而积渐的发展过程。而老子的“微明”，与此义同。庄子所谓“日渐之德”，其义也相通。

2. 坤六二《小象》曰：“六二之动，直以方也；‘不习无不利’，地道光也。”经意以“直”、“方”、“大”来解释《易》道，《小象》依经文而着重言地道，而解《易》学家则以老子自然观点解释经传此处文义，

如《程氏易传》说：“不习，谓其自然，在坤道，则莫之为而为也。”是则程颐以老子自然无为作解。孔颖达《周易正义》谓：“……任其自然之性。故云‘直以方也’。”〈小象〉所谓“地道光”即“地道广”之义，高亨《周易大全传今注》说：“光借为广，地道广，谓地道广大，兼载万物，无所不容。……言人能取法地道之广大。”依此，则〈小象〉此处源于《老子》第二十五章“人法地”，并与黄老帛书《十大经·立命》“允地广裕”同义。

3. 坤六四〈小象〉曰：“‘括囊无咎’，慎不害也。”此处黄寿祺先生解说：“六四以阴居阴，有谦退自守、慎而又慎之象，这是处位不利能获‘无咎’的重要条件。故爻辞以‘括囊’为喻，〈象传〉以‘慎不害’设戒。”以“谦退自守”作为“慎不害”之戒，正合老义。

4. 坤用六〈小象〉曰：“用六‘永贞’，以大终也。”《尚氏学》以此为“言阴极必返阳”，这正合老子“物极必反”的规律。

综观〈小象〉全文，哲理性不强，于哲学思考力尤为贫弱，除“乾”、“坤”两卦之外，其余解释各卦爻辞其义理性极低，学派性也不强，故不论。下文则论述〈大象〉除上述“乾”、“坤”两卦之外的其余各卦卦义之道家思想倾向。

四、论〈大象〉中合于老子而与庄子、黄老思想相通者

（一）〈大象〉中合于老子思想的部分

1. 〈屯〉卦〈大象〉说：“云雷，屯；君子以经纶。”按〈屯〉的上卦为坎，下卦为震，“坎”为云，“震”为雷，云雷交作，象征“初生”，〈大象〉作者训“屯”为积聚，并由“屯”卦象而申说：有志之士经纬国家得留意初创之时需积聚之功。〈大象〉此处与老子“重积德”的治世

思想相同。老子“重积”(第五十九章),又比喻:“九层之台,起于层土”(第六十四章),而庄子谓“风之积也不厚,则其负大翼也无力”、“水之积也不厚,则其负大舟也无力”(《逍遥游》),喻人们为学做事需培养积厚之功。《大象》作者的观点,与老庄同;荀子之重积(如谓:“积重之”、“积微者箸”、“积厚者流泽广”、“圣可积而致”等等),也受到老庄的影响。

2. 〈讼〉卦《大象》云:“天与水违行,讼。君子以作事谋始。”李鼎祚《周易集解》引荀爽曰:“天自西转,水自东流,上下违行,成讼之象也。”古人观察自然,见天上的日月星辰都由东向西转,见地上的水则自西往东流,两者运行方向相背,成为矛盾相争之象,所以说:“天与水违行,讼。”《大象》作者见此而诊断作事应“谋始”。按“谋始”之义,见于《老子》第六十四章:“其安易持,其未兆易谋。其脆易泮,其微易散。为之于未有,治之于未乱。”《大象》所说“作事谋始”,也受老子名言的启发。

3. 〈师〉卦《大象》云:“在中有水,师;君子以容民畜众。”按《老子》第八章以水“善利万物”而“处众人之所恶”。《大象》此处以地中水取容民畜众之义,正与老子旨意相合。

4. 〈否〉卦《大象》云:“君子以俭德。”“俭德”被老子列为“三宝”之一。《易经》的泰卦与否卦是相对立的一组卦,成语所谓“否极泰来”即源于此,泰卦云:“小往大来”;“无平不陂,无往不复”;否卦云:“大往小来”。

《周易》卦辞中有朴素辩证法观点的萌芽,为老子所高度发展,建立了空前未有的辩证思想体系。然而《彖》、《象》于此却未从辩证观点加以发挥,故从辩证思想而论,《彖》、《象》作者的哲学思考力远不如老子。《大象》释“否”云:“君子以俭德辟难,不可荣以

禄”，这里可以看出〈大象〉作者在这三点上受老子及其道家的影响：一是从“天地不交”，推衍出“俭德辟难”，如前所述，这种以天道推衍人事的思维方式，已成为道家独特的思维方式；二是“俭德”被老子视为“三宝”之一，见于《老子》第六十九章；三是“不可荣以禄”的提示，正是道家的高尚风格，儒家醉心于荣禄，道家的一派则继承了《周易》所谓“不事王侯，高尚其事”，儒家入世心态成为后代官方意识形态，而道家成为民间心声的代表者，实有其不同的人世心态。

5. 〈谦〉卦〈大象〉云：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”

《汉书·艺文志》说：道家合于“易之兼兼，一谦而四益，此其所长也”。这里突出了《易》、《老》在“谦”义上的关联，而〈大象〉所谓“裒多益寡”正是继承了老子“损有余而补不足”（第七十七章）的主张。而〈大象〉所谓“称物平施”也正是《老子》第三十二章“均平”思想的具体表现。

6. 〈咸〉卦〈大象〉云：“山上有泽，咸。君子以虚受人。”按此受人以“虚”的观念，无疑是源于老子。《史记》载孔子问于老子，老子以“深藏若虚”勉之；《庄子·天下篇》谓老聃“人皆取实，己独取虚”；在中国哲学史上，老子是第一个提出“虚”和“实”（“无”和“有”）概念的人，老子“正言若反”的哲理，尤其突出“虚”的作用。老子有言：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”这个意思是指天地间是呈“虚”状的，它的作用却是不穷竭的，因而这个“虚”含有无尽的创造因子。老子提出“致虚极，守静笃”，“虚”、“静”即成为道家思想的重要特色。“虚”的概念在中国哲学史、美学史、艺术史上都具有极为深远的影响，并且成为人生哲学的一个

重要的人格特征。《老子》第十五章描述理想的人格形态谓：“古之善为道者……旷兮其若谷……”“虚怀若谷”的成语即源于此。道家的“虚”意指心灵广大的涵容性，能博采众议，而与儒家“攻乎异端”、排斥异己形成鲜明对比，这成为道、儒两家不同的胸襟与心态，足证《大象》“在虚受人”的观念含有道家的成分。

7. 《明夷》卦《大象》云：“明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。”《大象》主张治众采用晦之道，这本于老子“清静无为”的思想。

黄寿祺先生说：“《大象传》从莅众的角度，引申出‘晦明’施治、其明益显的普遍意义，这一点实为古代统治阶级总结出来的一种政治艺术，本于《老子》‘无为而无不为’的思想。”（《周易译注》第296页）所论甚是。“正言若反”是老子哲学的一大特点，如老子说“明道若昧”、“近道若退”、“大白若辱”、“庶德若不足”（第四十一章），又说：“曲则全，枉则直”（第二十二章）及“和光同尘”（第五十六章）等思想，均属“用晦”之道。

8. 《升》卦《大象》云：“地中生木，升。君子以顺德，积小为高大。”《正义》云：“地中生木，始于细微，终于合抱。”正是引用《老子》第六十四章文义。同文中老子说“九层之台，起于累土；千里之行，始于足下”，“积小以高大”正承此义。至于《大象》所谓“顺德”，更与老子思想相合。

9. 《井》卦《大象》云：“木上有水，井。君子以劳民劝相。”王弼说：“木上有水，井之象也。上水以养，养而不穷者也。”朱熹说：“木上有水，滋润上行，井之象也。劳民者，以君养民。劝相者，使民相养，省取井养之义。”按，朱熹是顺王弼《周易注》而作解，着重《象传》所说“井养”之义，朱注“以君养民”、“使民相养”释“劳民劝相”

颇有新义，乃合稷下道家之旨。而“井养”之说，与老义相通。井之不盈不竭，取用不尽，正与《老子》第四、五、六、四十五章文义相同——老子以为“虚而不屈”、“用之不勤”、“冲而用之或不盈”、“大盈若冲，其用不穷”等，“井养”之义正承此。

（二）〈大象〉中与庄子思想相通部分

1. 〈小畜〉卦〈大象〉云：“风行天上，小畜。君子以懿文德。”“风行天上”很容易使我们联想起《庄子·逍遥游》鹏之乘风飞行。朱熹的解释甚是，他说：“风有气而无质，能畜而不能久，帮为小畜之象。懿文德，言未能积厚而远施也。”朱注“小畜”乃由于风之积也不厚，而“懿文德”乃在于能积厚而远举，这正是〈逍遥游〉所喻鹏之远举，须先经过鲲之潜隐以积蓄力量，积厚乃能远施。

2. 〈大过〉卦〈大象〉云：“泽灭木，大过。君子以独立不惧，豚世无闷。”“独立不惧，豚世无闷”是典型的道家的人格形态，儒家则反之，孔子三月无君则惶惶然不安，孟子不见用于齐，离齐时犹怅然若失。老子晚年的“功成身退”，庄子的终身不仕，是道家两种不同的风骨的体现。

3. 〈困〉卦〈大象〉云：“泽无水，困。君子以致命遂志。”“致命遂志”正是庄子式的生活态度。“致命”一词为庄子常用，〈人间世〉说“莫若为致命”，意即顺乎自然分际；〈天地〉说“致命尽情”，即穷究性命，挥发性情；〈天运〉说“达夫情而遂天命也”，意即通达情理而顺应自然。这里“致命”乃是必然的情境中采取一种顺乎自然的态度。《庄子》中还常见“养志”、“尚志”、“适志”，都与“遂志”相通。因此，〈大象〉“致命遂志”的精神是与《庄子》相通的。

4. 〈睽〉卦〈大象〉云：“上火下泽，睽。君子以同而异。”“以同

而异”，乃是“求同存异”之义。“求同存异”乃是道家思想的重要特点之一，老子讲“玄同”，主张有容乃大，而在“同异”的问题上，庄子学派的观点尤其精辟，庄子哲学主要在于从“同”处着眼，他尝言：同于“天道”，通于“大通”。主张“万物齐一”，便是从“以同观之”中来的；他观察问题，着重于“天同”、“大通”，而又注意“同中存异”，他深感世俗之人不能存异，指出“世俗之人皆喜人之同乎己，而恶人之异于己”（《在宥》）。他还说，“同于己为是之，异于己而非之”（《寓言》），因此强调存异、立异。主张“十日并出”，以开放的心胸容纳不同的意见。他曾说“独往独来，是谓独有，独有之人，是谓至真”（《在宥》），这是对个体殊异性存在的肯定。在《则阳》篇中提出“合异以为同，散同以为异”。这里讨论了个体与整体的关系以及整体中保持多样性与发展个体殊异性的问题。《大象》“以同而异”的观点正承袭了庄子“求同存异”的思想内涵。

（三）《大象》中与稷下道家或黄老之学相通部分

稷下道家或盛行于齐楚地区的黄老之学的一特点就是融合性强。黄老之家以老学为主体而接纳儒法思想，并明确肯定上下贵贱之别，这与庄学“齐同万物”观点大不相同。

1. 《履》卦《大象》云：“上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。”“辩上下，定民志”亦合黄老之道。帛书《经法·君正》：“壹道同心，上下不口。民无它志，然后可以守单（战）矣。”《经法·六分》：“主主臣臣，上下不口，其国强。”《十大经·观》：“君臣上下，交得其志。”这里可以看出黄老是非常重视“辩上下”以定民志的。

2. 《泰》卦《大象》云：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”此处所说：裁成天地之规律、辅助天地之所宜，

以支配万民从事生产,反映了稷下道家的思想特点。同时这观点遍见于稷下论丛《管子》书中。如《管子》所说“圣人必参于天地”、“根天地之气”、“道天地之常”、“因天地之道”、“尊天地之理”等等,都与《大象》所说同义。稷下道家强调“道在天地之间”(《管子·心术上》)、“效夫天地之际”(《管子·白心》),也是对天地之道的强调。“圣人若天然,无私覆也,若地然,无私载也。”总之,法天地之道,以佐天地之宜,是黄老学派、稷下道家特有的思维方式。成书早于《孟子》、《庄子》的帛书《黄帝四经》一再强调应知“天地之宜”,如《十大经·前道》说:“上知天时,下知地利,中知人事。”又如《称》说:“知天之所始,察地之理,圣人稟论天地之纪。”

3. 〈革〉卦《大象》云:“泽中有火,革。君子以治历明时。”“治历明时”即如高亨先生所说:修治历法以明确时令,以便使人能掌握时令变革之法则,适应时令以安排生产与生活。这观点是稷下道家所特别重视的。担任守藏史的老子本属于史官系统,重视“历治”为其执掌所在。黄老道家的重视“历治”更具体而明确。如帛书《经法·论》中有言:“天执一以明三。日信出信入,南北有极,〔度之稽也。月信生信〕死,进退有常,数之稽也。列星有数,而不失其行,信之稽也。”黄老道家之重视历算,由此可见一斑。

〈革〉卦《大象》王弼注曰:“历数时会,存乎变。”朱熹释王注曰:“四时之变,革之大也。”亦此,“历时”与“变革”的观念为《大象》作者释《革》卦所强调的重点,这也正是稷下道家和黄老学派所重视的。老子强调“动尚时”,帛书《黄帝四经》也一再强调“顺四时之度”(《经法·论》)、“并四时以养民功”(《十大经·观》),并道出“圣人不朽,时反是守”的名言。对于“时”的掌握,先秦诸子莫不关注,而以黄老道家尤为突出。而“变革”的观念,亦为黄老道家最为强

调。稷下道家划时代地宣称：“子而代其父曰义也，臣而代其君曰篡也；篡何能歌？武王是也。”（《白心》）这不仅主张社会变革，而且肯定“革命”的举动，《黄帝四经》写作：“我不臧（藏）故，不挟陈，乡（向）者已去，至者乃兴。”此亦为主变革之义。

五、小结

《象传》成于战国中期之后，而这一时期哲学思潮以道家居于主导地位，在哲学领域内老学与黄老之影响法家为众所周知，以伦理思想为主体的儒家自孟至荀，其受稷下道家之影响亦趋明显（荀学及后的《大学》、《中庸》实为儒道互补之作）。纵观当时学术大势，战国中期百家争鸣，云集于稷下学宫，稷下各派莫不以老学为尊，当此之时，南北道家或齐楚道家平行发展而又有所交流，黄老学说则由稷下而向四方扩散。《彖》、《象》或为楚人游于稷下之作，故深受老庄与黄老道家思想之影响。从天道观来看，甚而可以说《彖传》是道家解易之作；而《象传》则为融合道、儒、法、墨、阴阳及各家各派思想之作（除本文论及《象传》中道、儒、法各家思想之外，还有名家思想影响的痕迹。如：《大象》《同人》卦“类族辩物”，《小象》《大有·九四》“明辩也”，乃名家思想。《小象》释《家人·九五》“交相爱也”，乃墨家思想）。时贤有以《象传》乃以儒、法思想为主，实则深究其原义，并不尽然。自思维方式及其义理内容之深度而言，《大象》中所含的道家思想成分远比他家思想更具特色。而《小象》的义理性平弱，学派性不强，仅乾坤两卦略含哲学观点，其受老学影响则较明显。

〈文言〉解《易》的道家倾向

在《易传》七种中，〈文言〉的字数是最少的。与〈彖〉、〈象〉等全部解释六十四卦爻辞不同，它只是对乾、坤两卦爻辞意义的发挥。从对乾卦六爻爻辞有几种不同的解说来看，简短的《文言》也并不是出于一人之手，其中多次引“子曰”，乃是弟子所记经师之言。

在过去和现在大多数研究者看来，《易传》属儒家著作，〈文言〉自然也不能例外。的确，在〈文言〉中，由“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事”所表现出的对仁、义、礼等观念的强调，与孔孟所举的德目相同。然而究其内涵，却有着很大的分歧，如“利物足以合义”，把“利物”与“义”相联系，就与孟子的义利观有根本的区别。而且，仁、义、礼等观念在战国时期也同样被墨家、稷下道家所肯定。我个人以为，从总体上来看，〈文言〉与〈彖传〉、〈系辞〉一样，主要是一部以道家观点来解《易》的作品。

一、〈文言〉与老、庄

〈文言〉中有许多观念与《老子》都是相通的。第一，两者都认为事物发展到极端时，会向对立的一面转化，老子说“反者道之动”（第四十章），认为向对立面的转化是道的运动形式，他又说“天之

道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之”（第七十七章）；〈文言传〉也认为从“潜龙勿用”到“亢龙有悔”体现了“天则”。可以看出，它们都把天道法则理解为“物极必反”。第二，在这样的理解之下，两者都有“知止”的想法。《老子》第四十六章说“知足之足，常足矣”，第四十四章说“故知足不辱，知止不殆，可以长久”，表现于具体的行为上，如老子一再提倡的“功成身退”就是一个例子。〈文言〉也有类似的说法，如“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯愚人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？”认为能把握进退存亡时机的人是圣人，而只知道进、存、得，不知道退、亡、失的人是愚人，这实际上就是要人们懂得“知止”的道理。第三，两者对忠信、不伐等的价值都给予重视及肯定。老子虽然菲薄仁义，要绝圣弃智，但对于忠信的价值却予以首肯，他认为礼破坏了忠信，是“忠信之薄而乱之首”；他既讲“言善信”，又讲“信言不美，美言不信”，表现出对“信”的极端重视；另外，老子十分强调人不应该居功自傲，即“不伐”，第二十四章说“自伐者无功”，第二十二章说“不自伐，故有功”。〈文言〉对“忠信”、“不伐”同样予以肯定，它说：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐。”又说：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以修业也。”

就〈文言〉与《庄子》的关系而言，首先可以指出的是一些语句上的相似，如“云行雨施”等，在〈文言〉和《庄子》中都有出现；还有，《庄子·渔父》说：“同类相从，同声相应，固天之理也”，与〈文言〉所说“同声相应，同气相求……本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”相似。除此之外，最值得注意的当是〈乾文言〉中的一段：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，
与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。

这段话常被后儒视作儒家境界哲学的代表，但究其实，则与《庄子》有密切联系。从文句上看，〈文言〉说“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明”，《庄子·在宥》借广成子云“吾与日月参光，吾与天地为常”；〈文言〉讲“合其德”，《庄子》中多有类似用法，如“通乎道，合乎德”，“静而与阴同德”（〈天道〉）等；〈文言〉此处“大人”指君王而言，要求君王与天地合德，〈天道〉篇也说“帝王之德配天地”；〈文言〉说“与四时合其序”，《庄子》也说“春夏先，秋冬后，四时之序也”。除了这些文句上的相似外，更重要的，〈文言〉这段话表现出了一种很高的境界，它要求大人与天地日月合一，投入到自然变化的洪流之中，而这样也就可以达到一种自由的境界，一种人不违天、天不违人的境界。而值得注意的是，在先秦正是《庄子》最先开创了一种境界哲学。庄子宣称“天地与我并生，万物与我为一”，〈文言〉企图表达的便是庄子式的天人合一的境界。

二、〈文言〉与黄老思想

〈文言〉虽与老、庄有一定的联系，但比较起来，它与黄老思想的联系更值得注意，这里我们要特别提出 1973 年马王堆出土的帛书《黄帝四经》，来作为探讨〈文言〉与黄老思想联系的主要依据。

在这四篇黄老帛书中的〈称〉里，有这样一段话：

凡论必以阴阳□大义。天阳地阴……主阳臣阴，上阳下阴，男阳〔女阴〕……予阳受阴。诸阳者法天，天贵正，过正曰诡□□□□祭乃反。诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争，此地之度而雌之节也。

这段话可以区分出几层意思：第一，它把世界上的主要事物如

天地四时、君臣父子夫妇等都分别纳入阴和阳的总代表；第二，阳和阴两类的地位并不相等，从“主阳臣阴，上阳下阴，贵阳贱阴”等中可以看出“阳尊阴卑”认识的存在；第三，阳和阴两类事物的特点不同，结合《黄帝四经》别处的记载，阳类事物的特点是动、刚、正等。阴类事物的特点则是静、柔、后等。

帛书《黄帝四经》对阴阳的认识可能是战国时期最早而又最具系统的阴阳观，对后来的思想界产生了很大的影响。〈文言〉对乾、坤两卦的解释，可以说是完全从黄老思想中来。它承继了〈彖〉、〈象〉，以乾为天，以坤为地。认为乾是阳的一方，所以用“阳气潜藏”来解释“潜龙勿用”，坤是阴的一方，所以说“阴虽有美”；乾象征君主，所以称“君德”、“大人”、“圣人”，坤象征臣子，所以说“地道也，妻道也，臣道也”，〈文言〉同样认为乾（天）、坤（地）有地位的差异，在它看来，乾是主导的一方，“乾元亨者，始而亨者也……乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！”承认乾有作始之功，而地则应顺承天，〈坤文言〉说：“坤道其顺乎，承天而时行……阴虽有美，令之以从王事，弗敢成也。”这种说法类似于〈称〉讲的“地之德安徐正静，柔节先定”。〈文言〉认为，坤、阴所代表的臣、妻一方必须安于此种地位，否则的话，就要和乾、阳的一方发生冲突，即所谓“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也”，高亨《周易大传今注》说：“疑当读为拟，拟尤比也。……坤之六爻皆为阴爻，上六居一卦之上位，乃象阴达于极盛之地位，与阳势均力敌，即阴拟于阳矣。”值得注意的是，《黄帝四经》也有类似的说法，〈称〉说：

故立天子〔者，不〕使诸侯疑焉。立正嫡者，不使庶孽疑焉。立正妻者，不使婢妾疑焉。疑则相伪，杂则相方。

按〈称〉后文讲的阴阳学说，天子为阳，诸侯为阴；正嫡为阳，庶

孽为阴，正妻为阳，婢妾为阴。这里是讲阳方和阴方的地位不能等同或相比拟（疑），否则就会两败俱伤。这也就是〈文言〉所说“阴疑于阳必战”之义，不过，比较起来，〈文言〉的说法更抽象，也更具概括性。

〈文言〉还继承了帛书《黄帝四经》天动地静的观点。〈十大经·果童〉云“地俗德以静，而天正名以作”，〈文言〉则说“坤……至静而德方”，对乾则说“乾始”，“大哉乾乎，刚健中正，纯粹情也，六爻发挥，旁通情也。时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也”，都是“动”、“作”之义。另外，〈称〉说“天贵正”，〈文言〉说乾“中正”，十分相似。又〈文言〉言乾刚坤柔，乾先坤后等，亦承《黄帝四经》而来。

〈文言〉还有和《黄帝四经》相似的一些语句，如它说“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”，〈十大经·雌雄节〉说：“故德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡”；又如〈乾文言〉所云“先天”一词，〈称〉中亦有使用，如“毋先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不果”。

三、〈文言〉成于道家盛行的战国后期

从〈文言〉与老庄、黄老的联系来看，〈文言〉解《易》具有明显的道家倾向。这种情形的出现，与《文言》作成于道家盛行的战国后期有很大关系。

在《易传》七种中，〈彖〉和〈象〉的年代可能最早，但也已经在《孟子》之后。〈文言〉多据〈彖〉、〈象〉文义而加以发挥。因此它成于〈彖〉、〈象〉之后盖无疑问。关键是它的下限，是在战国末期，还

是已经到了秦汉。〈文言〉解释乾卦九五爻辞说：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”这是讲同类相召之理，《荀子》和《吕氏春秋》中有几处与此文意相似。《荀子·劝学篇》云：“施薪若一，火就燥也。平地若一，水流湿也。草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也”；〈大略篇〉云：“均薪施火，火就燥。平地注水，水流湿。夫类之相从也，如此之箸也。”《吕氏春秋·应同》亦云：“类固相召，气同则合，声比则应，鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿，均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟炎，雨云水波，无不皆类其所生以示人。”一般认为，《荀子》、《吕氏春秋》之文，出于〈文言〉之后。这样，可以大致肯定〈文言〉是战国后期的作品。

战国后期学术的发展，乃是以道家为主流的，此时的学术中心是在齐国的稷下学宫，学宫中虽有各家各派的代表人物，但其中道家影响最大，《吕氏春秋》学派亦然。道家中除了老、庄后学外，更值得注意的是黄老之学，它乃是战国中后期的显学。因此，这个时期及稍后出现的作品如《管子》及《荀子》、《吕氏春秋》等，前者多黄老学作品，后者受到黄老思想的重大影响。形成于此一时期的〈文言〉，与〈彖〉、〈系辞〉等一样，在解《易》过程中主要受到道家影响，也是很自然的事。

第三部分

〈系辞〉与稷下道家

《易传·系辞》所受老子 思想的影响

一、《易经》—老庄—《易传》：先秦天道观发展的线索

先秦天道观的一条主要脉络，是由《易经》到老庄而《易传》。

《易经》是一部占筮之书，《易传》则提升而为一部哲学义理的作品。两者相距有七八百年之久，这期间，老子思想起着承先启后的作用。

老聃是中国历史上第一个哲学家。《老子》这本书在哲学史上第一次有系统地建立了一套完整的形而上学体系及独特的人生观。其自然观的形成，可上溯《易经》而下启《易传》，并成为《易传》哲学思想的主要骨干。

诚然，“道家思想的渊源也与儒家一样同出于《易》”^①，以老、孔而论，老子所受《易经》的影响尤大于孔子；《易经》和《老子》都是谈论天人之际的论著，所以魏晋玄学家以《易》、《老》并称。邵雍说“老子知《易》之体”，两者在思路上实为一脉相承的关系。以老、孔两家对古典文化的继承而言，孔子基本上是继承着西周以来的德治主义的文化传统，老子则继承着西周以来的自然主义的文化传统。而《易经》的思想特色则属于后者。

《易经》虽然是一部占筮的书，但其中的宗教迷信色彩已降到

最低的限度。它在纷杂的万象之中探寻其基本原质及发展规律，以取代宇宙神话论。古希腊哲学之父泰勒斯(公元前600年左右)以水为万物的原质，继之者以“无限”或“气”为原质，又有以火、水、土、气四种元素来解释万物的本原，而早于泰勒斯三百多年的《易经》，已用八种基本元素(八卦)及其对立面矛盾转化的观点来解释宇宙万物的生成、变化与发展。这种雏形的宇宙观，到了《老子》那里，得到了系统的阐发，开展出一套完整的宇宙论哲学。^②

《易经》是一部专论天道并以天道推衍人道的书，而孔子是“罕言天道”的。虽然孔子“晚而喜《易》”^③，但这时他的思想早已定型。而孔子晚年好《易》，很可能是受了老子的影响。《论语·述而》记述孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”这与《庄子·天运》“孔子行年五十有一而不闻道，乃南之沛，见老聃”的记载，在时间上恰恰相吻合；又《论语·子路》记述孔子的话：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。……”老子是南方学派的首领，虽然我们不能确定这里所说的“南人”是不是指老子或者老聃一系的人，但是根据《史记》及先秦典籍中不同学派之多次记载，孔子曾问礼于老聃，这一历史事实是可以确定的。孔子既“学于老聃”（《吕氏春秋·当染》），则所学者必不限于祭祀、丧葬之礼，当然有可能论及宇宙生化等问题。^④而《左传·昭公二年》曾记载：“晋侯使韩宣子来聘……观书于大史氏，见《易》、《象》与《鲁春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣。’”可见当时孔子“问礼于老聃”的“礼”，也包括了《易》在内。所以郭沫若说：“孔子既向老聃问过礼，想来于老聃的形而上学的思想一定是曾经接触过的。”又说：“孔子和《易》虽然没有关系，但他在老聃思想已经发生了的空气中，受了它的感化是可能的。”^⑤这种推断是合乎情理的。

孔子这一派的儒者,虽然有可能读过《易》,或对《易》有所研究,但由于思想性格的差异,因此在《易传》中最早的〈彖传〉里,孔子思想中最重要的两大学说——礼学与仁学——毫无体现(孟子大量征引《诗》、《书》,而不及《易》,亦足以证),到了战国后期的〈系辞传〉,儒家的仁、礼观念才有些许的出现,但〈系辞〉中主要的思想内容仍来自道家。这种看法,在 20 世纪 20 年代以后就有些学者提到。其中最精辟的,莫过于钱穆先生的论点。

钱穆在著名的〈论十翼非孔子作〉^⑥一文里,例举了十个证据证明《易传》与孔子无关,其中的第十点,论述《论语》和《易传·系辞》思想的不同,在于:(1)论道:“《论语》上的道字,是附属于人类行为的一种价值品词”,“〈系辞〉上说的道却截然不同……〈系辞〉里的道,明与老庄的说法相合”。(2)论天:“《论语》上的天字是有意志有人格的”,“〈系辞〉里的天字却大不同了。第一,他把天地并举为自然界的两大法象。第二,《论语》上是用人事来证天象的,而《系辞》却把天象来推人事”。(3)论鬼神:“《论语》上的鬼神也是有意志有人格的”,“〈系辞〉上的鬼神又不同了,也是神秘的,惟气的,和《论语》上素朴的人格化的鬼神截然两种”。文末,钱先生总结说:“现在再总括的说,《易传·系辞》里的思想,大体上是远于《论语》而近于《老》《庄》的约有下面三条:(1)〈系辞〉言神言变化,相当于《老》《庄》言自然言道;《论语》好言仁,只重人与人的相交,对于人类以外的自然界似少注意;(2)〈系辞〉言利害吉凶,《老》《庄》亦言利害吉凶;孔子学说的对象为人群,故不敢言利而言义,《老》《庄》学说的对象为自然,故不必言义而径言利;(3)〈系辞〉《老子》均重因果观念;孔子贵知命,仅求活动于现有的状态之下,《老子》《易传·系辞》则于命的来源均有讨论,这显见是他们思想上的不

同。所以《易传·系辞》里的哲学，是道家的自然哲学。”

〈系辞〉里的哲学，是道家的自然哲学。如此确当的见解，却不易为拘泥于习见的学界所接受。

统观《易传》，它的思想渊源主要为：道家的宇宙观，阴阳家与道家的阴阳说，以及儒家的伦教观。儒家的伦教观固然是它的一个组成部分，但是从哲学体系形成的架构而论，它的天道观，它的由天道推演人道的思维模式，它的循环论，它的事物矛盾对立发展变化的辩证思想——这些《易传》哲学思想中的主要结构，多来自道家老子。这样看来，早于孔子四五百年就已形成的《易经》，固然非儒家典籍；晚于孔子两三百年的《易传》，与其说是儒家学派的著作，不如说是以道家哲学为主体而采各家之见并赋予其时代特点的产物。

二、〈系辞〉自然观所受道家的影响

李镜池《周易探源》中认为：“《易传》中如〈彖传〉说乾道统天，为万物创始生长的根源，已采纳了道家之说，而〈系辞〉以道家学说来说《易》，尤为明显。”确实如此，〈系辞〉形成的年代较晚，^②则渊源于道家思想尤为显明。我们细读〈系辞〉，可以看到它的阴阳说、道器说、太极说、精气说、原始返终说，以及“道”、“德”、“神”、“神明”、“究几”等等重要的范畴与概念，都和老子思想是一脉相承的关系。

下面我们就〈系辞〉在自然观方面所受道家影响之处，逐一加以论述。

（一）天动地静说同于《庄子·天道》

《系辞》开篇说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”按：“天尊地卑”一词，亦见于《庄子·天道》：“尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也。”“天尊地卑”之说，《系辞》与《天道》篇同，虽然自欧阳修、王夫之以来许多学者认为《天道》篇这段文字与庄子旨意不合。^⑧《系辞》接着说：“动静有常，刚柔断矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。”按：天动地静说也见于《庄子·天道》：“其动也天，其静也地。”而《系辞》这里所说的“天”，显然是道家自然义之“天”，和孔子的有意志的“主宰之天”迥异。

（二）刚柔相推说为老子“以柔克刚”的进一步发展

“是故刚柔相摩，八卦相荡”；“刚柔相推而生变化”；“刚柔相推，变在其中矣”。《系辞》这种刚柔相推的变化观，为吸收老子“以柔克刚”的学说，并且克服了老子尚柔思想的片面性。^⑨

此外，“刚柔相摩，八卦相荡”的下文“鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑”，和《庄子·天运》开篇所述“天运地处，日月争光，云雨之施，运行不止”，文意正同；且和《庄子·天道》篇“云行雨施，日月照而四时行”相通，均属道家自然观。

（三）“易知简能”即老子的简易之道

“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业，易简而天下之理得矣。”晋人韩伯康注说：“天地之道，不为而

善始，不劳而善成，故易简。”正是用老子的观点来解释。〈系辞〉这段文意脱胎于《老子》至明。《老子》第六十三章：“图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。”这简易之道，或是老子从《易经》中得到启示而产生的一项特有的思想，而〈系辞〉这里显然是受到《老子》的影响，甚至在用词上都有模仿《老子》笔法的痕迹，如“易知”、“有功”、“可久”、“可大”，乃是老子特有的用语。

（四）“原始反终”是老庄自然观的一个特殊观点

探讨宇宙万物的始原与归趋，是道家自然观的一个重要的部分。老子在“原始”与“反终”的问题上首开其端，《老子》第一章：“无名天地之始，有名万物之母”，就是对宇宙万物始原的探究；第十六章：“万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根”，则是观察万物的归趋。而庄子则进一步落实到人类生命的原始反终的问题上，并用气化论的观点加以解释，如《大宗师》：“游乎天地之一气……假于异物，托于同体……反复终始”；《至乐》：“万物皆出于机，而入于机”；《田子方》：“生有乎所萌，死有乎所归，始终相反乎无端而莫知乎其所穷”；《知北游》：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死”，这些都是对生死问题的气化论的解释。而这类观念是儒家所未曾探讨的，在死生问题上，孔子明说：“未知生，焉知死？”

道家气化论的生死观，深深影响了〈系辞〉的作者。〈系辞〉称：“原始反终，故知死生之说。”根据《九家易》的解释：“阴阳交合物之始；阴阳分离物之终也。合则生，离则死。”也就是说，“推原万事万物其所始，又复归其所终，因此便知生死之说不外乎阴阳变化的一

合一离”^⑧。这很明显地看出，庄子气化论自然观的特色闪烁于其中。

(五) “精气”概念出自道家

《系辞》说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”《系辞》的“精气”概念，与道家思想有联系尤为密切。“精气论是从老子的理论体系中脱胎而来的”^⑨。“气”作为自然哲学中的一个重要概念，这是早期道家的思想特色之一，由老庄而稷下学派，以至《易传·系辞》，这一系列所阐扬的精气论，都是具有唯物主义成分的。^⑩《老子》以“专气至柔”来描述人的心境在集气时所达到的一种特殊情态；在谈到宇宙本体时，说“有物混成”的道，“其中有精”，“其精甚真”，这是精气说的发端。《庄子》说：“形本生于精”（《知北游》），要人持守精气；谈到生命的由来时，庄周说：“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”（《至乐》）所以他认为人的生死就是气的聚散，《知北游》篇还由此推论“通天下一气耳”，认为万物都由气化而成。早期道家的气论在稷下学派发展得更加系统化，《系辞》的作者正吸收了这一优良的传统。

稷下学派的道家认为“神”是一种精气，进而认为鬼神也是一种精气。所以说：“精气流于天地之间谓之鬼神。”又说“非鬼神之力也，精气之极也。”（《管子·内业》）依此，“早期道家的自然主义甚至于鬼神的神秘面纱也要揭去”^⑪。《系辞》这里所说的“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，是“认为就连鬼神也是由精气构成的，或是精气流动的表现”^⑫。钱穆便早已指出，《系辞》所说的鬼神与《论语》上素朴人格化的鬼神截然不同，前者是“用唯物的说明，绝不带先民素朴的迷信之色彩”^⑬。诚然，《系辞》中无论谈

到神或鬼神,都具有老庄自然主义的特点。

(六) “神”的概念与老庄同义

“古史辨”时期的学者曾说:“〈系辞〉言神言变化,相当于老庄言自然言道;《论语》好言仁,只重人与人的相交,对于人类以外的自然界很少注意。”^⑥此说为是。孔子视“神”为有人格的存在,老子则以“道”为万物的根源,以取消人格神的存在。他认为如果以道莅天下则鬼神无灵(见《老子》第六十章),这是一种近于无神论的倾向。他又认为,作为“万物之宗”的“道”,在“象帝之先”(《老子》第四章),这是否认神造之说。在《老子》书上,可以说没有直接谈论神祇的问题,而《庄子》书中“神”字出现 67 次之多,已完全消解了宗教主宰性的权威作用,转化而为人的精神生命的作用与功能;庄子并阐扬人的精神活动应合于自然,所谓“神动而天随”(〈在宥〉篇)。〈系辞〉上下篇“神”字出现约 18 次,多指世界万物变化的神妙而言。如:“神无方而易无体”、“阴阳不测之谓神”、“穷神知化”、“知几其神乎”等等,都是用以形容事物变化之灵妙。而“阴阳不测之谓神”,乃直指“神”为阴阳之气的变化而言,这是继承着道家无神论的自然观的解释。

此外,〈系辞〉中所用“神明”之词,莫不与《庄子》同义,而“神明”一词,乃庄子所独创,用以指精神、智慧或自然之称。^⑦

(七) 阴阳说本于道家和阴阳家

“阴阳”两字不见于《易经》,最早有关阴阳说的文献,见于《国语·周语》的记载:周幽王时西周三川发生地震,太史伯阳父解释地震的成因是由于阴阳两种对立势力失调而引起的(“阳伏而不能

出，阴迫而不能烝，于是有地震”。在春秋时代已有不少开明的政治家是阴阳五行的主张者，^⑧如《左传》僖公十六年（公元前644年），宋国上空落下五块陨石，又看到六只鸛鸟退飞过宋都，周内史叔兴论说：“是阴阳之事，非吉凶所在。”越国的范蠡论天时人时，以自然规律解释“天道”，指出阴阳是互相转化的，阳发展到极致便转化而为阴，阴发展到极致便转化而为阳（《国语·越语》：“阳至而阴，阴至而阳”）。春秋末期的老子视阴阳为万物产生与发展的基本动力或属性；庄子继之，认为“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉”（《庄子·田子方》）。到了《易传》，对阴阳概念作了重要的发挥，《系辞》上“一阴一阳之谓道”，认为阴阳的相互交替作用是宇宙间的根本规律。^⑨

戴君仁教授说：“《易传》里谈天道，很明显的受了道家的影响，而更超出其上。”又说：“孔子是不大谈天道的，《论语》里所讲的都是人事……然而《易传》里有‘一阴一阳之谓道’，‘形而上者谓之道’，‘立天之道曰阴与阳’这一类的话。这都是受了道家的影响。”^⑩此说确当。孔孟是不讲阴阳的，儒家典籍《论语》、《孟子》、《中庸》里都不见阴阳说，“这说明战国中期以前鲁国的儒家学者，并不以阴阳为一种范畴来解释事物的性质和变化。”^⑪朱伯昆教授说：“《易传》的作者，在易学哲学史上的主要贡献，是以‘阴阳’为范畴，说明卦象、爻象以及事物的根本性质，并且概括为‘一阴一阳之谓道’，作为其易学哲学的基本原理。”^⑫《系辞》这里以阴阳为“道”的内涵，正是出自《老子》第四十二章：“道生一，一生二……万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《系辞》作者承袭着这观点，综合而成为形而上学的基本哲学命题。

(八) 太极说源自道家

“《易传》的本根论之基本观念是太极与阴阳。”^⑧而这两个基本观念都与原始儒家无关。“阴阳”的观念来自于道家与阴阳家，已如上述；“太极”的观念，亦渊源于道家。

〈系辞〉说：“易有太极，是生两仪。”而“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》：“在太极之上而不为高。”^⑨〈系辞〉中的“太极”概念便来自《庄子》。这里，“太极”是指宇宙本体，《庄子·天下》称之为“太一”，也就是老子的“道”^⑩。“两仪”或指天地，或指阴阳，无论在哪一种意义上，都与道家思想相合。

宋代周敦颐著《太极图说》，谓“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根”。这是老庄观念的复写。“无极”一词，见于《老子》第二十八章：“复归于无极。”动静“互为其极”，亦属老子辩证观点。“动而生阳，静而生阴”，与《庄子·田子方》“静而与阴同德，动而与阳同波”文意皆同。总之，宋明理学以太极说为其宇宙论的主轴思想，究其根源，乃承袭《易经》、老庄而《易传》这一思想脉络（宋明理学实乃外儒而内佛老，其理论结构与哲学基本范畴主要为因袭老庄与佛学）。

(九) 道器说本于老子

〈系辞〉说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“形而上学”名词源于此，以“道”为形而上的实存体乃老子所首创。“形而上学”另一名称为“玄学”，是取自《老子》第一章“玄之又玄”。

〈系辞〉把“道”归为形而上领域的范畴，“器”则是属于形而下领域的范畴。《老子》说：“道常无名朴”（第三十二章），又说“朴散

为器”(第十八章),这是“道”、“器”观念的由来。老子在中国哲学史上首次提出道器关系,《系辞》作者发展了老子这个观念,使“道器”概念作为哲学范畴而提出,此后成为中国哲学史上的一个重要论题^⑧;道器、体用的关系,成为宋明理学讨论的一个基本命题,也成为宋明各家争论的一个焦点论题。

(十) 变通说,与老庄思想相承发展

变通是《易经》的一个主题观念。《易经》谈事物的变化时,也注意到“无平不陂,无往不复”(《泰卦》)的情况。这种素朴的经验观察,到了老子才提升而成为一种系统化的理论。而庄子和《易传》则对老子的返复、变动观作了进一步发展。

老子不仅认为事物都要向对立面转化,而且指出这种转化还有一个“终则有始,更新再始”的过程^⑨。他并极力在变动中求其“常”。庄子则扬弃老子这种观点,认为我们无法在瞬息万变中寻求一个立足点,不如纵身于大化之流;在变化的长流中(《庄子·大宗师》:“万化而未始有极”),要“观化”、“参化”、“安化”,也就是要观察变化,参与变化,并且安于所化。正由于这种观点,才形成庄子面对变动不居的世界而采取一种达观的态度。《系辞》作者更进一步发展了《易经》和老子的变动观。

《系辞》作者认为,事物的变化是依循着一进一退、一阖一辟的进程(“变化者,进退之象也”;“一阖一辟谓之变”),这是对老子辩证发展观的继承,但在承袭老子对立面的相互转化中,又克服了老子贵柔的观点,而对刚柔两种因素并举重视,所谓“刚柔相推而生变化”、“刚柔相推,变在其中矣”,使对立面双方成为一个互动的系统;在此系统中,还注意到要掌握具体的形势与环境,即所谓“变通

者，趣时也”；“待时而动”，就是强调了掌握当时具体条件的重要性。^⑧如能掌握好时机，就可以在变动中产生有利的效益（“变动以利言”、“屈信相感而利生”）。这样，〈系辞〉的作者对变化采取了一种积极、乐观的态度，所谓“穷则变，变则通，通则久”，并给出许多类似“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”的激动人心的词句。这种对于变革所采取的乐观积极的态度，常为后世改革派所继承，并成为改革的历史理论之依据。

（十一）“几”的概念，是老子“微明”的另一种表述

《易经》中“几”字出现四次，其中三次作“近”解，一次借为“机”，作“机智”解，^⑨都不具有哲学的含义。而到了〈系辞〉，“机”已从单纯的字义发展成为“研几”、“知几”等哲学概念。〈系辞〉中有关“几”的概念共有四处：（1）“夫《易》，圣人之所以极深而研几也”；（2）“唯几也，故能成天下之务”；（3）“知几，其神乎”；“几者，动之微也”。〈系辞〉里的“几”，都是指极其细微的运动变化。而所谓“研几”、“知几”，就是指对运动变化的微观透视。另有一处讲“知微”（“君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望”），也是同样的意思。这与老子所说的“微明”，含义相同。

《老子》第三十六章讲：“将欲歛之，必固张之……是谓微明。”“微明”是指变化的几先的征兆，在对这段话的古注中，宋代范应元、董思靖及明代释德清等都引用了“几”的概念^⑩，而晋人韩伯康注《易》，便以老子观点释“知几”，谓“合抱之木，起于毫末；吉凶之彰，始于征兆”。可见“几”的概念与“微明”是相通的。可以说，〈系辞〉中有关“几”的概念，是源自老子的“微明”。^⑪

(十二) “道”、“德”概念的哲学含义,与老庄同义

在老、孔思想系统中,“道”与“德”之基要概念,有着迥然不同的内涵。孔子谈“道”与“德”,都属人伦规范之义;老子谈“道”与“德”,则属宇宙本体、世界规律或万物属性等义。而《系辞》中的“道”、“德”概念,多与老庄哲学体系相合。前引钱穆在《论“十翼”非孔子作》文中,曾讲到《易传》与《论语》中孔子思想的不同时指出,“《论语》上的‘道’字是附属于人类行为的一种价值的品词”,而不同于《系辞》所说的“道”,因而认为“《系辞》里的道,明与老庄的说法相同”。此说确当。

《系辞》中的“道”,多指万物规律性或宇宙本体,乃属道家哲学范畴。如“一阴一阳之谓道”、“形而上者谓之道”、“天地之道”、“三极之道”等等。《系辞》所说的“德”,亦多顺着老子思想概念而来,即得“道”谓之“德”,以“德”为形上之“道”显现于万物的属性与功能。^⑨可见《系辞》所见“道”、“德”概念,与老庄思想是同一脉络的。

(十三) “言”、“意”关系的讨论,也与老庄同一论旨

以上从自然观方面,论证《系辞》所受老子思想的影响,并论述它与老庄哲学属于同一思想脉络。此外,在“言”、“意”关系的论题上,亦为同一思路之发展。

老子提出“无名”、“无言”之论,庄子发挥了“言不尽意”、“得意忘言”之旨;《系辞》继之也提到了“言”、“意”、“象”三者的关系。

语言功能的问题,“庄子”有较多的讨论,《齐物论》中指出“言非吹也”,认为“道隐于小成,言隐于荣华”,对于语言文字的使用能否如实地对客观真相进行描述、语言与物象之间能否产生一一对

应的关系这些问题,庄子的看法是:由于人的主观成见(“成心”),所以语言在进行对物象或事物描述时,其功能常常受到限制,甚而常被使用者所误导(所谓“言隐于荣华”)。〈天道〉篇里“轮扁斲轮”的故事,讨论到语言文字能否表达真意的问题,并认为“书不过语……意之所随者,不可以言传”。〈系辞〉所说“书不尽言,言不尽意”即源于此。庄子认为“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说”(〈知北游〉),认为对于天地之大美,万物之成理,语言是难以充分表述的。在〈外物〉篇里,庄子学派更进一步提出“得鱼忘筌”、“得兔忘蹄”、“得意忘言”的名言。后代禅宗的“不立文字”便是由这一思路发展出来的。

《庄子·天道》说:“意有所随,意之所随者,不可以言传”,这里在“言”与“意”之间,也提到了“象”的概念——“意之所随者”,而认为“象”所呈现的意义是语言文字所无法表达的。^⑨针对这个观点,〈系辞〉作者认为“立象”是可以“尽意”的,因而提出“立象以尽意”的命题,以弥补庄子对于语言工具局限性与缺陷性之过度夸大。

《庄子》和〈系辞〉作者所提出的“言”、“意”、“象”三者的关系问题,正是魏晋玄学家们所热烈争辩和发挥的一个重要论题。

三、《易传》非儒家典籍,乃道家系统的著作

以上主要从〈系辞传〉在自然观方面的基本哲学范畴、命题及概念来看它所受道家的影响。

此外,在文体、句义上,〈系辞〉所受老子的影响也是随处可见的。例如:(1)“《易》无思也,无为也,寂然不动。”以“无思无为”来

解释《易》，这纯然是出于老学的观点；(2)“默而成之，不言而信”，这是《老子》“不言”之教；(3)“吉人之辞寡”，这是引申《老子》“贵言”之旨；(4)“劳而不伐，有功而不德”，这与老子“自伐者无功”、“功成而不居”的文意相同；(5)“不疾而速，不行而至”，这与《老子》第四十七章“不行而知，不为而成”句法雷同；(6)“尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也”。这是《老子》第二十二章“曲则全，枉则直”观念的表述^⑧；(7)“其孰能与于此哉？古之聪明睿知神武而不杀者夫！是以明于天之道。”这类“其孰能……哉”、“古之……”、“是以……”的句型，乃老子所惯用的——在先秦典籍中，唯独《老子》有这种独特的句法。再则，〈系辞〉中与《庄子》句义相同者也不少，如：“鼓万物而不与圣人同忧”，这是庄子学派的思想；如：“神无方而《易》无体”，“神”字本是“老庄自然的化身”，与《庄子·知北游》“其应物无方”同义；又如：“曲成万物而不遗”，与〈知北游〉“运量万物而不匮”，文意并同；再如：“其言曲而中，其事肆而隐”，这犹如〈天下〉篇对庄周言路风貌的描述。

总之，就《易传》思想体系来看，它的天道观、自然观（或称宇宙论），以及辩证的思想方法，为其理论架构的主干，而以道家思想的影响为最大，其次是阴阳家与儒家。因而，学界一向认为《易传》是儒家的典籍，这观点是错误的。如果就伦理政治的部分来看，无疑它受儒家的影响为大，包括它的糟粕的部分（如君尊臣卑、夫尊妻卑等思想）。

《庄子·天下》篇论述“百家之学”，谓“道术将为天下裂”，这是指各学派的分化情形。到了战国后期，各家思想已与统一的政治趋势相应而殊途同归，《史记·太史公自序》引用〈系辞〉上的话说：“天下一致而百虑，同归而殊途”（按，〈系辞〉的原文是“天下同归而

殊途，一致而百虑”。《易传》的形成，正处在诸子各家互相渗透的一个时期，它是中国哲学史上第一部各家思想互相作用而以道家为主要影响的著作；《吕氏春秋》则为众所周知的汇集各家思想而以道家为主的一部论著；到了汉代，《淮南子》亦为采各家之长而以道家为主的一部论著。而《易传》，不仅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲学体系，它并赋予其时代的独特色彩，因而才得以超越其他各家而为先秦哲学史上独特的一派，由之在整个中国哲学史上发生着重要的影响作用。它的刚健有为、自强不息的精神^⑤，对立转化的辩证思想，以及在日新月异的变化面前所表现的坚定的信念等等，为后世的许多哲学家所推崇而发扬，在中国思想史上有着深远的意义。

注：

① 许地山：《道家思想与道教》，《燕京学报》第2期，1927年12月。

② 老子对《易经》的继承，不仅在于自然观及其素朴的辩证观点，而且在文体、文句上也有所影响。文句上的影响，如：《易·困卦》“有言不信”，《老子》第八十一章为“美言不信”；《易·节卦》“不出户庭”，《老子》第四十七章为“不出户”；《易·中孚卦》“得敌，或鼓或罢，或泣或歌”，《老子》第二十九章为“夫物，或行或随，或歔或吹”。

③ 《史记·孔子世家》。

④ 据儒家典籍《孔子家语》中〈五帝〉篇、〈执轡〉篇记载，孔子“闻诸老聃”，论及万物生成之理。此外，《淮南子·道应训》记载老子向孔子及其弟子子路讲“持盈之道”。

⑤ 见《先秦天道观之进展》，收在1949年重庆出版的《青铜时代》文集；又见于《郭沫若全集》历史编第一卷，人民出版社1982年版。

⑥ 收在《古史辨》第三册上编，上海古籍出版社1982年版。

⑦ 关于〈系辞〉的形成年代，李镜池认为“〈系辞传〉恐怕是从汉初到西汉末”。（《论〈易传〉著作时代书》，见《古史辨》第三册，第133页。）这种推测

可能过迟。台湾大学戴君仁教授认为：“〈系辞〉作者当在《庄子》之后。”（《谈易》，台湾开明书店 1961 年版。）北大朱伯昆教授认为：“〈系辞〉的上限当在〈彖〉文和《庄子·大宗师》之后，乃战国后期陆续形成的著述，其下限可断于战国末年。”（《易学哲学史》上册，第 49 页。）

⑧ 详见陈鼓应：《庄子今注今译》，台湾商务印书馆 1992 年版，第 376—378 页。

⑨ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》持此说。见该书第 348 页，上海人民出版社 1983 年版。

⑩ 见徐志锐：《周易大传新注》，山东齐鲁书社 1986 年版，第 412 页。

⑪ 周立升、王德敏：〈管子中的精气论及其历史贡献〉，《哲学研究》1983 年第 5 期。

⑫ 参看冯友兰：《中国哲学史新编》第二册第十七章〈稷下黄老之学：精气论〉，人民出版社 1983 年修订本。

⑬ 王晓波：〈气与古代自然哲学〉，台湾大学创校四十周年国际中国哲学研讨会论文集，台湾大学哲学系 1985 年印行。

⑭ 张军夫：〈试论周易的“几”〉，收在唐明邦、罗炯等编：《周易纵横谈》，湖北人民出版社 1986 年版，第 168 页。

⑮ 钱穆：〈论“十翼”非孔子作〉，见《古史辨》第三册。

⑯ 同上注。此外，金景芳先生亦认为鬼神在《易传》中不过是“变化的同义语。鬼者归也，神者申也。张载以为鬼神乃阴阳二气之良能也。这是对鬼神作的无神论解释”。（引自《周易讲座》，吉林大学出版社 1987 年版，第 42 页。）

⑰ 采宋代林希逸及现代梁启超、蒋锡昌等人的解释。参看陈鼓应：《庄子今注今译》，第 73、934 及 936 页。

⑱ 侯外庐主编：《中国思想史纲》上册，中国青年出版社 1980 年版，第 37 页。

⑲ 严北溟主编《哲学大辞典》亦认为《易传·系辞》对阴阳概念是继老庄及《管子》而“作了重要的发挥”。见该书《中国哲学史卷》，上海辞书出版社 1985 年版，第 294 页。

⑳ 戴君仁：《谈易》。

㉑ 朱伯昆：《易学哲学史》上册，第 84 页。

㉒ 同上书，第 71 页。

②③ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，第 25 页。

②④ 旧本作“在太极之先而不为高”。按，下句为“在六极之下而不为深”，此当云“在太极之上”，方与“高”义相应，亦与后文“在六极之下”对应，故依俞樾之说改。可参看陈鼓应：《庄子今注今译》，第 201 页。

②⑤ 《庄子·天下》篇称老聃之学“主之以太一”。“太”，至高至极；“一”，绝对唯一。故“太一”乃“道”的别名。

②⑥ 任继愈：《中国哲学史》第一册，人民出版社 1973 年版，第 206 页。

②⑦ 张岱年先生认为：“中国古代哲学中，所谓‘复’有两层意义，一为终则有始，更新再始；二为复返于初，回到原始。”（见《中国哲学大纲》，第 101 页。）按老子之“反复”观念当属第一层含义。

②⑧ 参看高亨：《周易大传今注》，山东齐鲁出版社 1984 年第四版，第 556 页。

②⑨ 《易经》中“几”字四见：（1）屯卦，六三：“君子几，不如舍”；（2）小畜卦，上九：“月几望”；（3）归妹卦，六五：“月几望”；（4）中孚卦，六四：“月几望”。

③① 可参看陈鼓应：《老子注释及评介》，台湾商务印书馆 1990 年版，第 142 页。

③② 有些学者认为《易传》中的“几”与庄子关系密切。如张军夫《试论周易的“几”》一文中说：“《庄子》中的‘几’，是由《易经》的‘几’发展为《易传》‘几’的一系列环节中的最重要环节。”

③③ 关于〈系辞〉中“德”的解释，可参看徐志锐：《周易大传新注》。

③④ 可参看赵明：《道家思想与中国文化》第五章，吉林大学出版社 1986 年版。

③⑤ 钱钟书《管锥篇》引，并谓西洋常语亦云：“后退所以前跃。”见该书第一册第二十三条〈系辞〉（七），北京中华书局 1978 年版。

③⑥ 有些学者以为“天行健，君子以自强不息”是儒家思想，然而〈象传〉这里由天道之“行健”而推演人道之“自强不息”——这种由天道而推演人道的思维方式，乃是道家的思维方式。事实上，“自强不息”的精神，乃是早于孔子五百多年前的周民族所表现的整体精神力量。萧蓬父教授曾指出：“朝乾夕惕、居安思危、自强不息的思想，主要是周初统治集团的精神趋向和政治心理。”（萧文：〈周易与早期阴阳家言〉，收入唐明邦等编：《周易纵横录》。）

《易传·系辞》所受庄子 思想的影响

〈系辞〉与《老子》的关系，已见本书前文，而〈系辞〉与《庄子》思想的关系，学界未曾有过专文讨论，因此本文专就这一主题加以探究。

一、阴阳说

《庄子·天下》篇说：“《易》以道阴阳”，以阴阳解《易》是《易传》（尤其是〈系辞〉）的特点。在〈系辞〉之前的〈彖〉、〈象〉，亦有以阴阳解《易》之例，但仅限于对个别卦，如乾、坤、泰、否的解释。其为或指乾、坤二卦象，或指阴阳二气，尚十分具体。而在〈系辞〉中，以阴阳解《易》已经十分普遍，阴阳已被看作是《周易》及世界的普遍法则。从卦象、爻象到各种自然现象及社会现象，都可以用阴阳加以解释，如〈系辞〉下说：

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阴卦奇，阳卦偶，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也，阴二君而一民，小人之道也。

这里的所谓阳卦，即震☳、坎☵、艮☶，这三卦都是由二个阴爻“--”和一个阳爻“—”构成的，阴爻多于阳爻，所以说阳卦多阴。所

谓阴卦即巽☴、离☲、兑☱，这三卦都是由两个阳爻“—”和一个阴爻“--”构成的，阳爻多于阴爻，所以说阴卦多阳。在这段话中，阴阳就分别被用来指称卦象（阴卦、阳卦）及爻象（多阴、多阳）。此外，〈系辞〉这里还用社会现象加以比附，视阳爻为君，阴爻为臣，因阳卦一阳爻二阴爻，所以说：“阳一君而二民”，阴卦二阳爻一阴爻，所以说“阴二君而一民”。〈系辞〉还说：

乾坤其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

乾卦为阳，坤卦为阴，这阴阳二物即构成了《周易》的门户，也就是说构成了整个六十四卦的基础。乾☰为纯阳，坤☷为纯阴，而所有其他的卦象都既包含着阳，也包含着阴，都是阴阳合德的产物。这样，〈系辞〉就从根本上确立了阴阳在六十四卦中的基础地位。

将上面所引的这段话进一步引申，由单纯的筮法进入到宇宙观的领域，那就必然得出万物皆从阴阳二气中产生的结论。〈系辞〉的作者在这里说了一段既像筮法又像宇宙观的话：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业。”这里所谓“两仪”，如果从宇宙观方面来理解，也就是天地或者说阴阳二气。这阴阳二气生出四象、八卦等，也就是产生各种自然事物。在另一处，〈系辞〉还说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”高亨先生说：“絪縕借为氤氲，阴阳二气交融也。……天之阳气与地之阴气相交融，则万物之化均遍。”^①这样，〈系辞〉由筮法就引申出了阴阳交感化生万物的结论。

在这个基础上，〈系辞〉进一步提出了“一阴一阳之谓道”的命题。〈系辞〉说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也；仁者

见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”

“一阴一阳之谓道”这一命题至少包含这么几层意思：第一，所谓道，就是一阴一阳，就体现于一阴一阳之中。《系辞》说：“乾坤其《易》之缊邪；乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。”乾坤，如上所说，也就是阴阳，所谓道并不存在于乾坤之外，而就在乾坤之中，一阴一阳之中，离开了这一阴一阳，道也就不存在了。第二，一阴一阳是六十四卦乃至整个世界的普遍法则。就六十四卦来说，阴阳卦各有三十二个，一阴一阳两两相对，每一卦都可以找到与其相对立的卦，如乾为阳，与坤（阴）相对，震（阳）与巽（阴）相对等，就自然现象而言，天与地、日与月、昼与夜等都是——阴一阳，社会现象也是如此，如君与民，君子与小人等，这是《系辞》对于对立的普遍性的认识。第三，每一卦或每一事物本身也都包含着一阴一阳这两个方面，就卦象来说，如震☳为阳卦，但其中既包含着阴爻，也包含着阳爻，巽☴虽是阴卦，同样也由阴阳爻构成。具体到自然及社会中间每一事物，也是如此，也都包含着阴阳两个方面，而且事物的变化正是由于阴阳两方面的作用而引起的。

如上所述，阴阳学说在《系辞》中已发展到了很高的程度，而且构成了它的一个重要理论内容。考其渊源，主要应该是受到了道家且主要是庄子思想的影响。我们知道，阴阳观念最早出于史官对自然现象的解释，后来做过史官的老子曾概括地说过“万物负阴而抱阳”，同时代的孙子及范蠡也都运用阴阳概念解释自然及社会现象，但都十分具体。而孔子和孟子都不谈阴阳，与此相反，与孟子同时而学本老子的庄子则极为重视阴阳的概念。内七篇中，“阴阳”一词出现了4次，《庄子》全书则出现了20多次。从其意义来

看,主要指的是两种对立之气,如“阴阳之气有沍”(《大宗师》);“自以比形于天地,而受气于阴阳”(《秋水》);“阴阳者,气之大者也”(《则阳》)。而且庄子认为,阴阳二气充塞天地之间。《大宗师》说:“与造物者为人,而游乎天地之一气。”万物和包括人在内的生命都从气中演变出来,《至乐》记庄子云:“察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。”形体及生命皆由气化而来,这气也就是所谓“阴阳”,故《大宗师》云:“父母于子,东西南北,唯命之从,阴阳于人,不翅于父母。”

天下万物及人类从阴阳气化中产生,产生之后,自身又包含着阴阳二气,在自然状态下,“阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤。”(《缮性》)反之,则“阴阳不和,寒暑不时,以伤庶物。”(《渔父》)“阴阳并毗,四时不至,寒暑之和不成。其反伤人之形乎?”(《在宥》)阴阳不和,就会导致万物及人身的伤害。因此,庄子十分强调“一清一浊,阴阳调和”(《天运》),要求兼顾阴阳两个方面,《秋水》篇说:“盖师是而无非,师治而无乱乎?是未明天地之理,万物之情者也,是犹师天而无地,师阴而无阳,其不可行明矣。”所谓天地之理,万物之情,也就是既有阴又有阳。

将《庄子》与《系辞》的阴阳说加以比较,我们就会发现,两者之间有很多相同之处:第一,两者都认为万物由阴阳二气交感而来。第二,两者都认识到了自然界及人类社会中的阴阳对立现象。第三,两者都认为万物自身就包含着阴和阳两个方面,而且阴阳变化将导致事物本身的改变。但是《系辞》与《庄子》的一个很大不同,或者说,《系辞》高于《庄子》之处,就在于《系辞》提出了“一阴一阳之谓道”这一具有普遍意义的命题,而《庄子》虽有“《易》以道阴阳”

这样的认识,却未能从理论上加以进一步地抽象、概括。我认为,《系辞》的阴阳说受到了《庄子》非常大的影响,但同时又较《庄子》更提升了一步。

二、变化观

冯友兰先生曾说:《周易》中主要有两个基本原则,一个是“流行”,一个是“对待”。^②“流行”就是生生不息的变化,“对待”就是对立面之间的对反和统一,是变化的原因。流行中有对待,对待本身就是流行,因此,这两个基本原则其实是一而二,二而一的东西,前面已经讲了,阴阳对待。这里就谈一下《系辞》的变化思想。

旧儒常谈,“易一名而含三义”,即简易、变易、不易,而变易实为其中的一个根本意义。《系辞》认识到了这一点,故说:“《易》之为书也不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”这里除“变”、“变动”外,所谓“迁”、“不居”、“周流”、“无常”、“相易”等,也都是变化之意。

《系辞》中,“变”、“变化”以及“变通”、“变动”、“化”、“化生”、“动”等概念,出现了数十次之多。从对这些概念的论述来看,《系辞》的变化思想可以归结为以下几个方面:

第一,整个世界是处在永恒、普遍的运动变化中的,《周易》筮法中的变化是效法天地变化的结果。

《系辞》之所以如此重视变化的观念,无疑与《周易》筮法及卦、爻的变化有关,是在解释它们的基础上阐发出来的。但是,《系辞》的一个可贵之处就在于:在解释过程中,它并不拘泥于筮法及卦爻的变化,而将之推向客观世界,认为《周易》筮法及卦爻之变化是圣

人观察客观世界的结果,用〈系辞〉的话说,就是“天地变化,圣人效之,天垂象,见吉凶,圣人象之”;“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻”。

第二,世界的运动变化的原因是对立面之间的统一和争斗,这就是世界运动变化的规律。

〈系辞〉探讨了运动、变化的原因,它认为“刚柔相推而生变化”,“一阖一辟谓之变”,“化而载之谓之变”,“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生”。这实际上就是认为对立面(如刚柔、天地、男女)之间的统一(絪縕、构精)或争斗(相推、化载)是变化的前提,正是在这个基础上,〈系辞〉认为天下事物的运动变化不是杂乱无章的,而是有律可循的,所以说:“天地之道,贞观者也,日月之道,贞明者也,天下之动,贞夫一者也。”

第三,事物运动、变化的结果是通、是久。

〈系辞〉说:“易穷则变,变则通,通则久。”事物并不会永远地保持一种状态,它发展到“穷”即极端时,就要发生变化,变化之后导致一种新的稳定。这就是通、久。〈系辞〉特别强调“通”,常常“变通”并提连用。如:“化而载之谓之变,往而不穷谓之通”;“变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”;“变通配四时”等。“通”是变化的结果,也是事物延续、长久的前提。当然,“久”并不是永恒不变,它发展到一定程度也还是要“穷”,要“变”的,又开始一个“穷—变—通—久”的过程,如此循环无端,以至无穷。

〈系辞〉的变化观是朴素而又辩证的,这种变化观的获得,无疑与《周易》本身的性质及结构有关,但同时也是受到了以前的思想家特别是《庄子》影响的结果。从先秦思想的特点来看,孔子和孟子对事物的运动变化并不重视,或者说并未对它做系统的探讨。

老子出于史官，对自然界及人类社会的运动变化察之甚详，且已认识到了对立面之间的相互依赖及转化等，但他的目的是要从变动中求得一个不动的常道，并依此常道来防止变化的发生。只有《庄子》的变化观与《系辞》特别接近。

与《系辞》一样，《庄子》也非常重视客观世界的变化，变化观构成了庄学的一个重要理论内容。《天下》篇述庄子之学云：“芴漠无形，变化无常，死与生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。”这段话贯穿的一个中心思想就是“变化”。正因为“变化”在庄学中的重要地位，《天下》篇才把能“兆于变化”的称为圣人。

与《系辞》一样，《庄子》认为，整个世界都处在运动变化之中，“万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也”（《天道》），“时有终始，世有变化”（《则阳》）。而且《庄子》也认为万物的生成与变化的原因是阴阳两方面的对立统一。《田子方》篇说：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。”这与《系辞》所谓“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”是相同的。

前面曾言及，《系辞》中有“穷—变—通—久”的说法，这与《庄子》也有关系。《庄子》十分重视“通”的观念，“通”字共出现 50 多次。《系辞》讲“通于变”，《庄子》则屡言“通于道”、“通于天地”、“通于一”。《系辞》说“往来不穷谓之通”，《庄子》说“千转万变而不穷”（《田子方》），也把“穷”与变化联系起来。此外，在《让王》篇中，还对“穷”和“通”做了探讨，《庄子》假借孔子之口说：“君子通于道之谓通，穷于道之谓穷。”并说：“古之得道者，穷亦乐，通亦乐，所乐非穷通也。道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。”这里对“穷”、“通”的解释就是《系辞》所谓“穷则变，变而通”之所本，而把穷通比作寒

暑风雨的循环变化,也与〈系辞〉“变通配四时”、“变通莫大于四时”义同。

三、“神”之义

“神”这一概念,在〈系辞〉中出现有 24 次之多,且用法及意义不同,朱伯崑先生曾概括《易传》中“神”的意义为四种:“一是指天神、鬼神、神灵,如观卦〈彖〉所说‘圣人以神道设教’,〈系辞〉所说:‘天生神物,圣人则之’;〈说卦〉所说:‘幽赞神明而生蓍’。二是指变化神速,如〈系辞〉所说:‘唯神也,故不疾而速,不行而至。’三是指思想上有深刻的领悟,如〈系辞〉所说:‘神而明之,存乎其人。’四是指事物的变化、神妙莫测。”^③“神”的这四种意义,〈系辞〉中都有,而且从比重上看,第一种意义即“天神、鬼神、神灵”之义的很少,绝大部分“神”字都是在与变化相联系的意义上使用的,另有一些指灵妙的智慧。

〈系辞〉中“神”字的用法,与《孟子》特别是《庄子》非常接近,而与孔、墨大不相同。《论语》中“神”字出现了 17 次,全部是在“天神”的意义上使用,尚未摆脱“人格”、“意志”之属性,如“祭神如神在”(〈八佾〉)、“敬鬼神而远之”(〈雍也〉)。《墨子》中“神”字出现 100 多次,主要是“鬼神”连用,为有意志者。但是到了孟、庄那里,情形就大不相同了。《孟子》中“神”字出现仅 3 次,有 1 次是在“天神”的意义上使用,即“使之主祭而百神享之”。另外两次都是在“神妙”的意义上使用的,如“圣而不可知之之谓神”(〈尽心下〉)。这里“神”已开始摆脱了“人格神”、“意志神”之意义,转而用以形容某种“神妙”的状态,由“名词”变为“形容词”。这种倾向在《庄子》

中表现得更为明显。《庄子》中“神”字出现 100 余次，意义亦颇不相同。除“神人”、“神奇”等外，归纳起来，有这么几种：第一，与鬼相连，意指“神灵”，如：“鬼神将来舍。”（《人间世》）。第二，与形相对，意指精神，如：“女神将守形。”（《在宥》）；“形全者神全。”（《天地》）。第三，形容神妙的变化与作用，如“操舟若神”（《达生》）；“神之又神而能精焉”（《天地》）；“夫天地至神”（《天道》）；“油然不形而神”（《知北游》）等。

可以看出，《庄子》中“神”字的用法与《系辞》非常相似，它们基本上都抛弃了其最初具有的“人格神”、“意志神”的含义，而将其由“名词”转为“形容词”，用以形容事物之神奇与灵妙，或指精神与智慧。从时间的先后来讲，这种用法的相似应该是《庄子》影响《系辞》的结果。

四、言意论

魏晋时期，言与意曾是玄学家们讨论的一个重要问题。直接引发这一讨论的思想资料就是《系辞》中的一段话：

子曰，书不尽言，言不尽意。然则，圣人之意，其不可见乎？子曰，圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。

这段话为经师之言，而非孔子之语，但孔子的弟子子贡曾经说过：“夫子之文章可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”这里似乎也有“言不尽意”的影子。不过，《系辞》在言、意之间，增加了“象”这一环节，作为沟通言与意的桥梁，这当然是与《周易》本身的特点有关。后来王弼曾于《周易略例》中讨论了“言—象—意”三者之间的关系。王弼认为“言生于象，象生于意”，“夫象者出意

者也，言者明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言”，因此，“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象”，“忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言”。王弼的所谓“一得一忘”、“得意忘言”，虽是出于对〈系辞〉的解释，但却是受《庄子》启发而来。《庄子·外物篇》说：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”其实，不仅王弼受到庄子的启发，就是〈系辞〉关于言、意关系的讨论，也是受到了庄子的影响。

《庄子·天道》篇说：“世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随，意之所随者，不可以言传也。”这里关于书、语、意的论述，与〈系辞〉所谓“书不尽言，言不尽意”几无二致。两者都意识到了书的作用在于记言（语），言的作用在于表意，而书又不能尽言，言又不能尽意的道理，但由此而得出的结论则不大相同。《庄子》认为“可以言论者，物之粗也，可以意致者，物之精也”（〈秋水〉），因而主张“道不可言，言而非也”（〈知北游〉），从“言不尽意”走向了言与意之间的绝对对立。而〈系辞传〉则利用《周易》本身的特点，在言意之间加入了“象”这一环节，作为沟通言、意的桥梁。〈系辞〉提出并解决了书、言、意之关系问题无疑是受到了《庄子》影响的结果。

除此而外，〈系辞〉在其他地方也谈到了语言的问题，从这些论述来看，〈系辞〉是很重视语言的作用的，〈系辞〉上说：“辩吉凶者存乎辞”，“系辞焉以断其吉凶”。吉和凶都要从辞即语言中才能看出，所以君子“所乐而玩者，爻之辞也”，“居则观其象而玩其辞”。〈系辞〉认为：“言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。”言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。“正是因为语言具有如此重大的意

义,关乎天地荣辱,所以,君子就必须慎之又慎。“吉人之辞寡,躁人之辞多”,“默而成之,不言而信,有乎德行”。这就是〈系辞〉的结论。

〈系辞〉的这些观点与《老子》特别是《庄子》也非常相近。老子说:“知者不言,言者不知”,认为“道可道,非常道,名可名,非常名”,“多言数穷”,故主张“行不言之教”。《庄子》更是屡言“至言不言”、“知者不言”、“大辩不言”的道理,并特别推崇“未言而信”、“不言而信”。〈系辞〉与老、庄的这些相似处无疑是受到了老、庄影响的结果。

五、“太极”等重要概念的影响

〈系辞〉受《庄子》的影响还表现在使用的概念和词句上,如〈系辞〉所用的“太极”一词,即首见于《庄子·大宗师》:“道……在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。”朱伯崑先生说:“此处太极与六极对文,太极指空间的最高极限,〈系辞〉说的‘太极’,指大衍之数或奇偶两画未分的状态,乃卦象的根源,故称其为太极。庄文说的‘太极’,当是此辞的最初含义,而〈系辞〉则是借用庄文的‘太极’解释筮法。”^④也就是说,〈系辞〉使用的“太极”一词是由《庄子》中的演变和发展而来的。

另外,〈系辞〉喜用“神明”一词,如“圣人以此斋戒,以神明其德夫”,“神而明之存乎其人”,“以通神明之德”。考“神明”一词,老、孔、墨、孟等都不用而《庄子》中却数见,如“劳神明为一”(《齐物论》);“神明之位也”(《天道》);“今彼神明至精”(《知北游》);“淡然独与神明居”,“神明往与”(《天下》)。我认为,这应该是《庄子》影

响〈系辞〉的结果。

〈系辞〉与《庄子》词句相似的尚有很多，兹举其著者于下：

(一) 〈系辞〉：“天尊地卑，乾坤定矣。”此说亦见于《庄子·天道》：“夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉，天尊地卑，神明之位也。”（按：〈天道〉篇当属庄子后学黄老派所作。）

(二) 〈系辞〉：“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”此句中之“雷霆”、“风雨”、“日月”、“寒暑”等皆为庄子所喜用。如：

- (1) “吾惊之以雷霆。”（〈天运〉）
- (2) “雷霆处之。”（〈达生〉）
- (3) “问天地所以不坠不陷风雨雷霆之故。”（〈天下〉）
- (4) “阴阳错行，则天地大絪，于是乎有雷有霆。”（〈外物〉）
- (5) “寒暑风雨之序。”（〈让王〉）
- (6) “日月照而四时行。”（〈天道〉）
- (7) “日月不得不行。”（〈知北游〉）
- (8) “日改月化。”（〈田子方〉）

(三) 〈系辞〉：“原始反终，故知死生之说。”“始终”、“生死”并用，与《庄子》同。如：

- (1) “死生终始。”（〈田子方〉）
- (2) “若然者，又恶知死生先后之所在……反复始终，不知端倪。”（〈大宗师〉）
- (3) “生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端。”（〈田子方〉）
- (4) “无始无终……不以生生死，不以死死生，死生有待邪？”（〈知北游〉）

(5) “与外死生无终始者为友。”(《天下》)

(四)《系辞》：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不速。”句中“精”字孔孟几乎不用，但却多见于《庄子》。《庄子》中“精”字出现 40 多次。如：

(1) “弃事则形不劳，遗生则精不亏，夫形金精复，与天为一。天地者，万物之父母也。合则成体，散则成始，形精不亏，是谓能移，精而又精，反以相天。”(《达生》)

(2) “至道之精，吾欲取天地之精，以佐五谷，以养民人。”(《在宥》)

(3) “至道之精，窈窈冥冥……无劳女形，无摇女精。”(《在宥》)

(4) “今我愿合六气之精，以育群生。”(《在宥》)

(5) “故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。”(《天地》)

(6) “至精无形。”(《秋水》)

(7) “形本生于精。”(《知北游》)

可以看出，上文之“形本生于精”等与《系辞》的“精气为物”实际上表达的是同一个意思，又如“鬼神”二字，《庄子》中亦常见，如：

(1) “鬼神将来舍。”(《人间世》)

(2) “无心得而鬼神服。”(《天地》)

(3) “鬼神不扰。”(《缮性》)

(4) “见者惊犹鬼神。”(《达生》)

(五)《系辞》：“乐天知命，故不忧。”

“乐天”二字，似出于《庄子》：“交乐乎天”(《庚桑楚》)；“邀乐乎天”(《徐无鬼》)。再则，《庄子》常言“天乐”。“知命”一词，亦见于《庄子》“知命不能规乎其前”(《田子方》)。

(六)〈系辞〉：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”意同《庄子》：“运量万物而不匮。”(〈知北游〉)

(七)〈系辞〉：“显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”“显诸仁”，高亨先生说：“阴阳之道，其显明迹见者乃其生育万物之仁”，^⑤与《庄子·缮性》“德无不容，仁也”义同，另外，〈系辞〉所谓“盛德”、“大业”是赞美道涵容化生万物的作用，其义多从老庄中脱胎而来。老子称“道大”，庄子云“唯道集虚”(〈人间世〉)，即形容道的涵容与广大。又曰：“道覆载万物者也，洋洋乎大哉！”(〈天地〉)。《庄子》中还有“盛德”一词，语见“盛德若不足”(〈寓言〉)。不足即敝，敝则新成，与“日新之谓盛德”义同。最后“生生”一词，亦见于《庄子》，如“生生者不生”(〈大宗师〉)。此处所谓“生生者”即指道，与“生生之谓易”亦通。

六、结语

从前面的讨论中，我们可以发现〈系辞〉与《庄子》在主要学说及概念等各方面的密切联系。实际上，这些也仅仅是它们之间客观存在的联系中的一部分，其他如〈系辞〉中的天人合德思想以及“乐天知命，故无忧”所表现出的生活态度，在哲学精神上与庄子天人合一的境界及其达观心态都有相契之处。说《庄子》的哲学精神深刻地影响了〈系辞〉是毫不夸张的。

我们知道，在战国中期前后，诸子百家的思想出现了两种相反而又相成的变化趋势：即分化与融合。一方面，各家内部都分化为几个小的学派，如《韩非子·显学》篇所说：“儒分为八，墨离为三。”

“而道家也一分为二，分化为晋人所说的老庄和汉人所说黄老。”^⑥另一方面，各家之间在互相对立的过程中也互相影响而趋于融合，这在稷下学宫中表现得最为突出，而《易传》的创作则是一个显例。

《易传》向来被视为儒家经典，而且其中亦确实包含了许多儒家思想，但是从《易传》中最重要的部分〈彖传〉和〈系辞〉两传来看，其受到老庄思想的主要影响，是毫无疑问的。除此之外，它还接受了黄老之学，稷下黄老学派——如《管子》四篇等的许多说法及概念，这也是有证可考的。（这点待后文论述。）无论从质或量上来考察，〈彖〉及〈系辞〉所受老庄的影响要比儒学大得多。究其实，它们是以道家哲学为主体而吸收阴阳、儒、墨、法各家思想而成的一部作品。就其哲学中最重要的组成部分的天道观及辩证法等方面来看，我们可以称《易传》学派为道家别派。

注：

① 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版，第 577 页。

② 见唐明邦、罗炽、张武、萧汉明编：《周易纵横录》，冯友兰〈代祝词〉，湖北人民出版社 1986 年版。

③ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第 93 页。

④ 同上书，第 49 页。

⑤ 高亨：《周易大传今注》，第 515 页。

⑥ 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，人民出版社 1984 年第 2 版，第 186 页。

论〈系辞〉是稷下道家之作

本文专就《易传·系辞》之为稷下道家的作品这一问题，提出一些较为系统的看法。

首先要提到的是，精气说为稷下道家的“特产”，而〈系辞〉中的精气说乃是继承稷下道家的代表作《管子四篇》（〈内业〉、〈心术上〉、〈心术下〉及〈白心〉）而来的。这是〈系辞〉之为稷下道家之作的第一个确证。

其次，〈系辞〉讲授占筮的方法并大事宣扬占筮的作用，而先秦儒家则反对占卜，从孔子到荀子，认为“善学易者不占”。《系辞》重视占筮的特点，则正与齐地风尚有密切的关系。

再则，〈系辞〉中所表现的革新性、进取性及开放精神，也不是日愈衰退的鲁文化的产物，当是齐国社会文化背景的一种反映。

以下，就这几方面的论点，加以申说。

一、〈系辞〉重占筮与田齐尚卜之风

从前朱自清曾说：“孔子只教学生读《诗》、《书》和《春秋》，却没有教读《周易》。孟子称引《诗》、《书》，也没有说到《周易》。《周易》变成儒家的经典，是在战国末期。那时候阴阳家的学说盛行，儒家大约受了他们的影响，才研究起这部书来。那时候道家学说也盛

行，也从另一面影响了儒家。”^①

朱自清这段话大体上是不错的。不过《周易》经传之成为儒家的经典，恐怕要迟至两汉独尊儒术而经学盛行之后。秦始皇焚书坑儒，而不毁《周易》，大概就是一个注脚吧！

朱自清还说：“〈系辞〉是最重要的一部《易传》。这传里借着八卦和卦爻辞发挥着融合儒道的哲学。”〈系辞〉是《易传》中最重要的部分，这是古今学者公认的。而所谓“融合儒道”，当然是一种妥协的说法。更恰切地说，〈系辞〉是以道家为主，融合阴阳家、儒家等各家思想的作品。

从形式上来看，〈系辞〉乃是对《易经》的一般性的解释。但〈系辞〉之解《易》，与后来的象数派或义理派不同，乃是兼重占筮象数与义理的。《系辞》有一段话说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”这里明确地把占卜视为《易》所包含的四种圣人之道之一。在〈系辞〉里，我们随处都可以发现赞美占卜的话：

探賾索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以“自天佑之，吉无不利”。

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也，系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

此外，更还有许多关于筮法的叙述。这表明〈系辞〉的作者对于占筮并不是一般的敷衍，而是真正的重视。

在中国易学史上，〈系辞〉在象数和义理两方面对后代都有深

远的影响。我们研究哲学的，大都只着意于它的义理方面，对于象数方面，不是视若无见，便是避而不谈，往往采取“取其精华而弃其糟粕”的态度，致力于阐扬它的“哲学的高度”。当然，对于古典文化，采用抽象继承方式未尝不可，若以学术求真的立场，则应当两者兼顾。近日拜读周祜胤先生的《周易经传异同》，颇多启发。周先生指出：“〈系辞〉上下传连篇累牍地以《周易》为占筮。”^②周著对〈系辞〉逐章逐句作解，较诸家为切近原义。读完周作，我曾概略地统计：《系辞》上传 12 章 43 节之中，有 22 节即半数讲述筮法或宣扬占筮的作用；《系辞》下传，也有近半数的章节讲义理而混入占筮说。可见它的借占筮而立说的重要特征。

这显然不是一种偶然的情况。它应是一种崇尚占卜的环境中的产物，而不会与说过“不占而已矣”的孔子或宣称“善为易者不占”的荀子有关。

在以前的文章中，我曾指出〈系辞〉形成的战国后期，正是易学在齐地传承的时期。这时的齐国是当时各国的文化中心，稷下学宫吸引了大批学者前去讲学，从学的弟子当然更多，据说要有千百人之多。稷下学宫的成立实际上是和田齐政权密不可分的，从时间上看，它与田齐共始终；而更重要的，它是适应田齐政权网罗人才的需要而兴建的。

值得注意的一点，田氏宗族是非常重视占卜的，或者说，其命运与占卜有密切的关系。《左传·庄公二十二年》载：

（田敬仲）饮桓公酒，乐。公曰：“以火继之。”辞曰：“臣卜其书，未卜其夜，不敢。”

田完只卜白日饮酒，而未卜黑夜饮酒，所以一到天黑，便拒绝了桓公点火再饮的提议。由此可见田完立身行事对占卜的依赖。

而更神秘的，据说田氏的命运在很多年前就已由占卜预知。《左传·庄公二十二年》说：

初，懿氏卜妻敬仲。其妻占之，曰：“吉。是谓凤皇于飞，和鸣锵锵。有妣之后，将育于姜。五世其昌，并于正卿。八世之后，莫之与京。”陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰：“是谓观国之光，利用宾于王。此其陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。……若在异国，必姜姓也。”……乃陈之初亡也，陈桓子始大于齐，其后亡也，威子得政。

《史记·田完世家》也记载了这件事，篇末并记太史公的话说：“《易》之为术，幽明远矣，非通人达才孰能注意焉！故周太史之卦田敬完，占至十世之后，及完奔齐，懿仲卜之亦云。田乞及常所以比犯二君，专齐国之政，非必事之渐然也，盖若遵厌兆祥云。”“遵厌”即遵奉占卜预言。太史公的意思是说：田氏掌齐国之政，不一定是形势渐渐使之然，倒好像是按占卜预言行事的结果。

当然，田氏专齐国之政，并不是占卜即能决定的事，如杜预所说：“陈完有礼于齐，子孙世不忘德，德协于卜。”这是说有德才是主要的因素。但无论如何，田氏按占卜预言取代了姜齐，而掌握了齐国政权，则其对占卜当然是相信它的灵验了。田齐崇尚占卜之风，或许正是《系辞》赞美卜筮的原因所在。

《管子》书非一时一人之作，因而其中对于卜筮有着不同的态度，如《内业》云：“能抟乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？”这里是推崇不靠卜筮即能知吉凶的方法。但是，在另外的一些篇章中，对于卜筮的作用，似乎又持肯定、赞扬的态度，像《水地》篇说：“伏暗能存而能亡者，蓍龟与龙是也。龟生于水，发之于火，于是为万

物先，为祸福正。”这里认为蓍龟可为祸福正，自然不反对占卜。

〈水地〉篇一般认为是黄老学派的作品。黄老学派与老庄不同，老庄不信鬼神，反对占卜（如谓“前识者，道之华而愚之始也”），但黄老对鬼神的态度却有些暧昧。如帛书〈十大经〉所说：“圣人举事也，阖于天地，顺于民，祥于鬼神。”后来黄老之学和占卜亦有密切的关系，《史记·日者列传》引褚先生曰：司马季主为著名卜者，而“通《易经》，术黄帝、老子，博闻远见”。由此可知黄老学与占卜之关系。

因此，〈系辞〉之重视占卜，明显地不是先秦儒学的态度，而可能与田齐世家及稷下道家有关。

二、〈系辞〉义理与稷下道家

〈系辞〉虽然重视占卜，但同时也借卦爻辞等阐发哲理，它乃是宗教与哲学的混合物。而从义理的角度看，它更是在许多方面与稷下道家有根本的相通之处。在以前的文章中，我曾涉及这个方面，在此，我拟就几个大的方面再作一些论述或补充。

（一）精气说

稷下道家有许多重要的思想。其中最具特色而在哲学史上影响最大的恐怕就是精气说了。本来在这之前，老子、庄子都曾讲过“精”或“气”，但并没有“精气”联言者。“精气”概念的发明权应属于《管子》似乎没有什么大的问题。在《管子》中，“精气”一词共出现5次。其中〈侈靡〉篇讲到“且夫天地精气有五”时，好像哲理的意味还不太浓，但是在〈心术下〉和〈内业〉中，情形便有了很大的不

同。〈内业〉篇说：

精也者，气之精者也。

凡物之精，比则为生。下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气……

思之，思之，又重思之。思之而不通，则鬼神将通之，非鬼神之力也，精气之极也。（〈心术下〉中有与此类似的一段）

精气在这里具有了万物本原的地位。无论是自然现象、人工制品，还是神妙作用、认识能力等，都要依靠它才能产生。这种思想以后在《吕氏春秋》中也有反映，而值得注意的，〈系辞〉也受到了它的影响。〈系辞上〉说：

精气之为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

由精气而形成万物，产生变化，且将它与鬼神联系起来，这当然是承继〈内业〉篇而来。不仅如此，〈系辞下〉所谓“男女构精；万物化生”，也当与〈水地〉篇“人，水也。男女精气合而水流形”为一脉相承。

（二）道德说

“道”与“德”是先秦诸子尤其是儒道两家都使用的概念，但用法则有异。儒家一般只在伦理意义上使用，而道家则兼在天道观与伦理范围内使用。就〈系辞〉来说，其使用“道”、“德”的意义与道家是一致的。〈系辞〉说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又说：“天地之大德曰生”、“一阴一阳之谓道”。这里的道德概念显然都是在天道观的层次上使用的，而其意义与稷下道家相通。这可分两点说：

1. 〈心术上〉：“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”试把它与

〈系辞〉所说加以比较，一言“虚而无形”，一言“形而上”，用词不同，意义则相通，都认为道超乎形象之上。又如对“德”的解释，一言“化育万物”，一言“生”，都把它和生养万物联系起来。

2. 〈系辞〉以道器对举，而其来源，远处来说，为老子“道常无名朴”和“朴散为器”，近处来说，即是稷下先生尹文所作〈大道上〉的首句“大道无形，称器有名”。“大道无形”，即是“形而上者谓之道”；“称器有名”，有名即有形，即是“形而下者谓之器”了。此外，《管子·五行》也是稷下道家之作，该篇开头便说：“一者本也，二者器也。”“一”即道，这也是道在器先，道为器本之说。于此可证〈系辞〉与稷下道家的相关性。

（三）势位思想

稷下道家一方面讲君主无为，另一方面也很重视君主的势位。在这方面最突出的要数慎子。《慎子·威德篇》说：“腾蛇游雾，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。……尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。”（《管子·心术上》也说“心之在体，君之位也”，后文解释说：“‘位’者，谓其所立也。人主者立于阴，阴者静，故曰‘动则失位’。”）慎子很重势位，但另一方面，这势位的力量乃是由于“得助于众”。慎子说：“身不肖而令行者，得助于众也。……夫三王五伯之德，参于天地，通于鬼神，周于生物者，其得助博也。”又说：“多下谓之太上。”这种既重势位又重民人的思想，为〈系辞〉所发挥。一方面，〈系辞〉讲：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”“列贵贱者存乎位”，把“位”看成是“圣人之大宝”；另一方面，〈系辞〉也讲：“何以守位曰人，何以聚人曰财”，把人看成是保住位势的主要

手段。

三、《系辞》与齐之文化精神

先秦文化的发展有着地域的特点,这点学界多已承认。^⑨譬如齐、鲁为邻国,同处今山东境内,但文化面貌却有着重大的差异。鲁在春秋时为周文化重镇,时人曾有“周礼尽在鲁矣”之说,但到战国时期,“几乎没有什么学者到鲁国来求学或游学,曲阜冷冷落落”^⑩。文化中心由鲁转移到齐都的稷下学宫。齐国以其雄厚的经济势力及其开明的政风与学风,使稷下人才荟萃,蔚为百家争鸣的场所。

近来有不少学者撰文从各个角度探讨齐鲁文化的差异。有的学者指出:“鲁主常、主合古,倾向于保守;齐主变、主合时,有革新精神。”^⑪“鲁国是一个以传统定向为主的社会,因而关注的是行为本身内在品格的定性,给予行为的是一种道德期待。……而齐国是一个以现时功利目的为主导的社会,因而给予行为的一种结果期待,即指向或关注行为之外的个人或社会的功利目的。”还有的学者分析说:“单一的农业经济导致了鲁文化的单一性,缺乏内在的活力。……鲁自建国始就株守周礼,受周礼的限制的鲁文化呈封闭型和保守性,对外来文化持排斥态度,不能容纳彼此枘凿的思想,缺乏创新精神。”^⑫而齐国则与此形成鲜明的对照:“经济的多样性带来了文化思想的多样性,商业的发达促进了齐国同外界思想文化的交流,带来了齐文化的开放性……他们的思想不封闭,易于接受外来的新鲜事物,容纳各种不同的甚至是互相对立冲突的思想”,“从而形成了齐学求实、主变、富于革新精

神的特点。”

这些论述已将齐鲁两国不同的文化精神简略地勾画了出来。我们如果把〈系辞〉放在这两种不同的文化背景上来考察其归属，那么结果便会十分明显。

首先一点，就是齐学具有的革新性。这个特点因战国时期田氏代齐而得到了强调。兹举数例为证：(1)《管子四篇》中出现了这样的一段话：“子而代其父，曰义也，臣而代其君，曰篡也。篡何能歌？武王是也。”(〈白心〉)以武王伐纣比美田氏代姜齐，这是稷下道家肯定田氏“革命”合理性的例证之一。(2)慎到学派有言：“有易政而无易国，有易君而无易民。”(《慎子逸文》)这也可能是稷下黄老肯定田氏易政之举的一个例证。(3)有趣的是，孟子“伐纣”的观点也是在这一背景下提出的。齐宣王问说：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子回答说：“于传有之。”宣王接着又问：“臣弑君，可乎？”孟子回答说：“……闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王》)这里不排除孟子是在讨好齐宣王来为其先祖取代姜齐做论证的可能性。无论如何，这答案是恰合齐宣王的心意。(4)类似的思想，也见于〈彖传〉对《周易·革卦》的解释：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”(以此，我推测〈彖传〉有可能是楚人游于稷下的作品。)这类变革的思想反映在哲学上，就是对于变化的肯定，如《管子》所说：“(圣人)与时变而不化，应物而不移”，“圣人裁物，不为物使”(〈心术下〉)，以及“日新其德，遍知天下，穷于四极”(〈内业〉)。〈系辞〉同样表达了这种精神，它强调《易》之为书，所着重的是一个变字。它反复说：“化而裁之谓之变”，“一阖一辟谓之变”。与〈内业〉篇一样，〈系辞〉表彰“日新之谓盛德”，这显然是受了〈内业〉的影响，而与齐学的革新精神相呼应的。

其次，是齐学的功利取向。齐自太公始，就有“上功”的思想，以后经管仲到田齐，这种“上功”思想一直得到保持并发扬，如〈心术下〉所云：“治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从。”或如在齐影响颇深的《黄帝四经》所说：“公者明，主明者有功”，“功得而财生”。〈系辞〉也表达了这种倾向，它不像孔孟那样注重内在品格的定性，而是更注重外在的功业。在〈系辞〉中，我们随处都可看到对功业的强调。如：

化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下谓之事业。

易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业。

盛德大业至矣哉！富有之谓大业。

崇高莫大乎富贵，备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人。

这最后一句把〈系辞〉崇尚功利的思想表达得最为淋漓尽致。圣人并不是人伦之至，而是“备物致用，立功成器”者，从这里可以看出它和儒学本质的不同，以及它和齐学与稷下道家的一致。和这相适应，就是如“崇高莫大乎富贵”一语所显示出的〈系辞〉对财富的重视，这和战国中后期齐国富裕景象是相应的，而“何以聚人曰财”一语，又似乎正是齐国依靠其强大的财力来兴办学宫、招致贤人而尊崇之的情境的反映。

最后应注意的一点是齐学的开放性，与邹鲁儒学的封闭、排他性不同。齐学具有开放的性格，正是这种性格才促成了稷下学宫的出现。稷下学宫是百家争鸣的场所，这里面道家学者最多，而同时也有儒、法、阴阳等家的代表。稷下道家中居主导地位的黄老学

派就是一个兼采儒、墨、名、法、阴阳诸家的学派——这正是司马谈所说的“道家”（“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”）。以此观之，〈系辞〉也表现了类似的倾向。它是稷下道家之作，但是也吸收了儒家等的观点。譬如：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣”，表现出的对贵贱等级秩序的肯定，对仁、义、礼等价值的承认，都与儒学相通。但不应忽视的是，这同时也是稷下道家所肯定的。与老、庄不同，稷下道家明确肯定“贵贱有恒位”的等级秩序，如〈心术上〉所说：“君臣父子人间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼。”以此，我们不能因〈系辞〉中有这种观念即把它看成是儒家作品，正如〈系辞〉中有“尚贤”的观念，但我们不把它看作是墨家作品一样。

与开放的特点相连，也与〈系辞〉的哲学构架有关的一点是：“在齐国，流行着突破了当时儒墨显学作为焦点的社会伦理的束缚，对于自然、历史、宇宙变化和构造得以成立的思索，其内容尽管伴有古代咒术的形态，但却是驰骋深远。”或者如日本小野泽精一教授另一段话所说：“正如邹鲁并称那样，在孔丘创始儒教，孟轲加以显彰的地域中，集中关心的是乡村伦理，那里有着培育它的环境；而在近于海边，即有着宗教性环境的土壤，以经济为主，并不断膨胀的齐国稷下，则存在着对于自然和人类的成立强烈地进行思索的环境。”^⑦

诚然，与孔孟儒家之单纯注意人道不同，〈系辞〉构造的是一个从形而上到形而下，从天、地到人的体系。它把人放在一个整体的宇宙中来考察，与上述齐学的特点是一致的，而且这同时也是稷下道家的特点。如〈心术下〉“一言触之，上察于天，下察于地”，或者如〈内业〉“天主正，地主平，人主安静。春秋冬夏，天之时也；山陵

川谷，地之材也；喜怒取予，人之谋也”所表现的那样。

四、〈系辞〉乃以道家观点解《易》之作

〈系辞〉创作的战国后期，从大的文化背景来看，正是道家思想占优势的时代。《庄子·天下篇》、《荀子·非十二子》及《吕氏春秋·不二篇》所评述的诸子中，道家学派占了大多数。而在道家各派中，稷下黄老当是主流，但也有其他不同倾向的：由《管子·弟子职》篇中记述的景象来看，在稷下这个大学堂里的众多“稷下先生”之中，想必有讲授老子思想的学者，也当有讲解《周易》义理的学者——他们的学术观点不一定同属于“黄老”的范畴。

〈系辞〉毕竟是以解《易》的形式出现的，因而它也要受《易》的特殊形式的限制，使得一些思想不能得以展开，从而使它与稷下道家的主流黄老派也有着一些重大的区别。最突出的一点可以说稷下黄老学重视法的作用，但〈系辞〉却未涉及此。

〈系辞〉共出现过几个“法”字。如“制而用之谓之法”、“效法之谓坤”、“俯则观法于地”，都是效法之义，与社会政治生活中之法无关。这种情形可能与〈系辞〉受解《易》形式的限制有关，但由此也把〈系辞〉与黄老学区分开来。正因此，我把〈系辞〉称为以道家思想解《易》的作品。

注：

① 朱自清：《经典常谈》。下引同。

② 周祚胤：《周易经传异同》，湖南师范大学出版社1991年版，第304—305页。

③ 李学勤先生说得好：“普遍存在的文化的共通性，和各地区、民族文化的多样性，并不是相排斥的……我们研究古代各个地区的文化，既要见其同，也必须见其异。”（〈多彩的古代地区文化〉，《文史知识》1989年第3期。）

④ 周斌：〈文化中心由曲阜到临淄的转移〉，《管子学刊》1989年第1期。

⑤ 林存光、宣兆琦：〈试析先秦齐鲁政治文化的差异〉，《管子学刊》1991年第2期。下引同。

⑥ 白奚：〈战国学术中心产生于齐国的必然性〉，《管子学刊》1991年第2期。下引同。

⑦ 小野泽精一、福永光司等编著：《气的思想》，第二章第一节〈齐鲁之学中气的概念〉，李庆译，上海人民出版社1990年版。

《易传》与楚学、齐学

中国古代哲学的发展具有地区性，恐怕现在没有人否认这一点。按任继愈先生的看法，在先秦，主要可以区分出四种地区性的文化类型，即邹鲁文化、燕齐文化、三晋文化和荆楚文化。^①这四种不同的文化类型各自具有特殊的文化精神，因而孕育出了不同的思想果实：邹鲁文化孕育了儒家，三晋文化诞生了法家，而荆楚文化和燕齐文化则培育出了道家 and 阴阳家。当然，这只是概而言之。若究其细节，则要复杂得多。本文主要从地区文化的角度，探讨一下《易传》的形成与楚学齐学的关系。^②

一、易学在楚齐两地的传承

《易传》是对《易经》的解释，共包括〈彖〉、〈象〉、〈系辞〉、〈文言〉、〈序〉、〈杂〉等几个部分。《易传》的创作，汉人曾归功于孔子，如《史记·孔子世家》称：“孔子晚而喜易，序〈彖〉、〈象〉、〈说卦〉、〈文言〉。”《汉书》亦云：“孔子为之〈彖〉、〈象〉、〈系辞〉、〈文言〉、〈序卦〉之属十篇。”然而，经过宋代欧阳修、清代崔述及近代学者的研究，已知孔子作《易传》的说法实不能成立。主要根据有二：一是《易传》有七种十篇，但各传之间无论在文章体例还是思想倾向上都有相当的差别，甚至同一传之内也有矛盾之处，故显非一人之

作；二是将《易传》的思想倾向与《论语》所记孔子的思想作一比较，便可发现二者的思想性格不相契合。傅斯年先生尝谓：“《论语》上孔子之思想绝对和《易·系》不同。”^③从《论语》来看，孔子注重现实的伦理政治即人道方面，而罕言天道，故弟子不得闻性与天道。其于《易》也只重其伦理道德方面的意义，这从其所引恒卦爻辞“不恒其德，或承之羞”中即可看出。而《易传》则大谈天道，本天道以明人事。此外，在一些概念的使用上，《易传》与《论语》亦有显著的不同。冯友兰先生就曾分析过《易传》与《论语》中“天”概念的不同意义，从而得出孔子不作《易传》的结论。^④因此，《易传》非一人一时之作，它的出现晚于孔子，当在战国时期。然而，具体则是战国前期还是战国后期，学者间尚有很大争议。我们的意见认为，《易传》的主要部分成于战国中后期。即以《易传》中最早产生的〈彖传〉而论，也当成于孟子、庄子之后，对此，朱伯崑先生所著《易学哲学史》从思想上作了详细的考订。^⑤另外，从概念的使用来看，《乾·彖》中有“各正性命”一语，而“性命”连用，乃是孟庄以后才有的。^⑥

《易传》的作者究竟是谁，现在我们很难一一确定了。汉代人从孔子作《易传》的说法出发，曾编订了一个孔子传易的谱系。《史记·仲尼弟子列传》云：“孔子传易于瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫子庸疵，疵传燕人周子家竖，竖传淳于人光子乘羽，羽传齐人田子庄何。”《汉书·儒林传》也有大同小异的记载。对于这个传授系统，前辈多有怀疑，如钱穆云：“孔门传经系统见于史者惟《易》，而《易》之于孔门，其关系亦最疏，其伪最易辨。”^⑦即以传授系统本身而论，也存在许多疑点。第一，年代上有问题。崔适《史记探源》尝谓：“瞿少孔子二十九岁，是生于鲁昭公十九年。至汉高

九年，从田氏关中，计三百二十六年，而商瞿至田何止六传。是师弟子之年，皆相去五十四五，师必年逾七十而传经，弟子皆十余岁而受业，乃能几及，其可信邪？”^⑧即以孔子卒年公元前 479 年算起，到汉光田何之世，也有约 280 年。这 280 年中，传授只有六代，是颇为可疑的。第二，孔子是否传过《易》。从《论语》来看，孔子学说与《诗》、《礼》等关系密切，与《易》则较疏。司马迁谓孔子晚而喜《易》，可能是事实。〈述而〉篇记子曰：“假我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”从中我们一方面可知孔子晚年确曾读过《易》，另一方面，也可知孔子于《易》并无深入之研究，传《易》之事似不可能。钱穆《先秦诸子系年》曾详辨孔门无传经之事，他说：“孔子之门既无六经之学，诸弟子亦无分经相传之事。自汉博士专经传授，而推以言先秦，于是曾思孟荀退处于百家，而孔子之学乃在六艺，而别有其传统。”^⑨因此，汉人所谓孔子传易之事可谓事出有因，却查无实据。我们以为，汉儒以传易始于孔子，正如道家以老子之学本于黄帝，都是出于依托附会，而非历史事实。第三，按照这个传授系统，孔子之后的第二代传人是商瞿。《史记·仲尼弟子列传》有商瞿，谓少孔子 29 岁。然商瞿之名不见于先秦典籍，而汉代关于商瞿之记载，又有矛盾之处，故前人颇有怀疑此人者。如叶梦得云：“自司马迁以来，学者皆言孔子传《易》商瞿。瞿本非门人高弟，略无一言见于《论语》。性与天道，子贡且不得闻，而谓商瞿得之乎？”^⑩傅斯年谓：“孔子一生未提过《易》，而商瞿未一见于《论语》，也成了孔门弟子了。孔门弟子列传一篇，其中真有无量不可能的事。大约是司马子长跑到鲁国的时候，把一群虚荣心造成的各‘书香人家’的假家谱抄来，成一篇〈孔子弟子列传〉。”^⑪因此，钱穆说：“（商瞿）其人尚在若有若无间，遑论传《易》之事哉？”^⑫

如上所述,汉儒所记的传《易》系统有一些问题——主要问题即在源头上,即虚托孔子及其弟子商瞿。而驺臂子弘以降,则较近史实。从驺臂子弘到田何,反映出这样的一个重要情况:即其传人之中,楚人居二(驺臂子弘、矫子庸疵),燕人居一(周子家竖),齐人居二(光子乘羽、田子庄何)。可以看出,从田何上溯五代到驺臂子弘,在时间上正是战国中后期,而在地域上来看,传《易》者几乎全为楚齐两地之人。这两点是饶有意义的,因为战国中后期正是《易传》创作的时期。而由于易学在楚齐两地流传,因此,《易传》也就打上了鲜明的楚学与齐学的印记。

二、《易传》与楚学

如前所述,传《易》者中,驺臂子弘和矫子庸疵都是楚国人。我们由此可以想见《易》学在战国时于楚国必流传较广。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书中有《易经》及《易传》,其中《易经》之排列顺序与今本大异,另外《易传》共包括六篇,除与今本略同的〈系辞〉外,还有〈二三子问〉、〈繆和〉、〈昭力〉等,多为关于《易》之问答。这无疑为《易》学流传于楚国的铁证。

近些年来,随着考古发现的增多,楚学或者说楚文化的研究取得了长足的进步。就思想方面来说,学者多以老子、庄子为楚学的代表。因此,探讨《易传》与楚学的关系,主要地也就是探讨一下以〈彖传〉、〈系辞〉为代表的《易传》与老子、庄子的关系。

〈彖传〉解释六十四卦的卦名、卦义及卦辞,是《易传》中最早的一篇。从文字方面来看,高亨先生说:“〈彖传〉多有韵语……我对此曾加以研究,知其韵字多超越先秦时期北方诗歌如《易经》卦爻

辞及《诗经》等之藩篱，而与南方诗歌如《楚辞》中之屈宋赋及老庄书中之韵语之界畔相合。”^⑩高氏并举例言之，如〈乾·彖传〉用天、形、成、天、命、贞、宁押韵，〈讼·彖传〉用中、成、正、渊押韵等，南方诗歌韵语中多有之，北方诗歌韵语中则无之。并由此得出结论说，〈彖传〉必为南方人所作，这无疑是颇有说服力的。

当然，文体仅为联系之一端，实际上，就思想方面言之，〈彖传〉、〈系辞〉与老子、庄子的关系亦颇为紧密。这方面，我在以前的文章里曾反复论述过，今再举其大者申论之。

（一）阴阳说

阴阳是中国哲学史上一对非常重要的范畴，其本义是指物体对于日光的向背，向日为阳，背日为阴。后来成为表达自然之气的概念，如西周末年的周太史伯阳父即以阴阳二气来解释地震的发生。从哲学史来看，老子说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》第四十二章），第一个用阴阳二气来解释万物的构成。其后庄子尤喜谈阴阳，如〈大宗师〉云“阴阳之气有沍，其心闲而无事”，〈则阳〉云“天地者形之大者也，阴阳者气之大者也”，〈秋水〉云“自以比形于天地，而受气于阴阳”。这是以阴阳为两种根本的自然之气。庄子还认为，这阴阳二气就是人及万物的直接根源，〈大宗师〉云：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。”〈田子方〉云：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉。”老、庄的阴阳观，对《易传》发生了巨大的影响。

《庄子·天下》篇说：“《易》以道阴阳。”实际上，《易经》中并无“阴阳”一词，只有中孚卦九二爻辞“鸣鹤在阴，其子和之”中出现了

一个“阴”字。以阴阳解《易》始于〈彖传〉，〈泰·彖传〉云“泰……内阳而外阴，内健而外顺”，〈否·彖传〉云“否……内阴而外阳，内柔而外刚”。这里阴阳分别指坤乾两卦象。到了〈系辞〉那里，阴阳的概念已运用得非常普遍，而且意义更加抽象。如〈系辞上〉云：“阴阳之义配日月”。〈系辞下〉云：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶，其德行何也？”又云：“乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德而刚柔有体。”这里阴阳或指卦象，或指爻象，或配日月，或配乾坤，已经不是指两种气体，而成了表达两种根本对立的性质的概念。当然，〈系辞〉并未完全舍弃阴阳作为两种气体这层意思，如“阴阳不测之谓神”，乃至于一阴一阳之谓道”中的阴阳就包含着“气”的成分。

《易传》用阴阳解释《周易》，而且将阴阳概念一般化，提出“一阴一阳之谓道”这一命题，应该说是本于老庄而又高于老庄。如前所述，阴阳概念之成为哲学范畴是由老庄发其端的。朱伯崑先生说：“战国前期和中期，阴阳学说是由道家倡导起来的。而儒家的代表人物，从孔子到孟子都不讲阴阳说。《论语》中无阴阳词句。孟子是战国中期的儒家大师，《孟子》中亦无阴阳说。儒家的典籍《中庸》，据说是孔子的孙子子思的作品，其中亦无阴阳说。这说明战国中期以前鲁国的儒家学者，并不以阴阳为一种范畴解释事物的性质和变化。”^④这足以说明，至少在阴阳说这一点上，《易传》是楚学，而不是鲁学的产物。

（二）刚柔说

以刚柔解《易》始于〈彖传〉。如〈屯·彖传〉云：“屯，刚柔始交而难生。”〈否·彖传〉云：“否……内柔而外刚。”这里刚柔分别指乾

坤两卦的卦象。又如〈蛊·彖传〉云：“蛊，刚上而柔下，巽而止。”〈恒·彖传〉云：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动。”这两卦中的刚柔分别指艮卦、巽卦和震卦、离卦，可知八经卦中凡阳卦卦象皆可称刚，阴卦卦象皆可称柔。然而在〈彖传〉中，刚柔最主要地还是指阴阳三爻，即阳爻(—)为刚，阴爻(--)为柔。如〈睽·彖传〉云“睽……说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚”，〈旅·彖传〉云“旅，小亨，柔得中乎外，而顺乎刚”等等。以后〈系辞〉承继〈彖传〉以刚柔解《易》的传统，认为刚柔相推是事物变化的原因，如“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣”，“刚柔相推而生变化”，“是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑”。这比〈彖传〉对刚柔的理解更抽象了一步。

《易传》运用刚柔概念来解释《易经》，与楚学亦颇有关系。我们知道，《诗经·商颂》中就有“不刚不柔，敷政优优”的说法，《左传·文公五年》亦引《商书》曰：“沉潜刚克，高明柔克”。但是，以刚柔为一对范畴说明事物的性质，则始于楚人。如《国语·越语》下记楚人范蠡云：“用人无艺，往从其所，刚柔以御，阳节不尽，不死其野”，即以刚柔讲兵法。老子更是从哲学上加以概括，主张柔弱胜刚强，如《老子》第七十八章：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”第四十三章：“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”而鲁学的代表孔孟则不喜谈刚柔。因此，《易传》之运用刚柔概念无疑是受到了以范蠡、老子为代表的楚学的影响。

(三) 自然主义的天道观

《易传》通过对《易经》筮法的解释，形成了系统的天道思想。

如“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，既可以是对揲蓍成卦的描述，也可以被理解为对宇宙形成过程的说明。这就使得《易传》一方面与《易经》相联系，另一方面又摆脱了《易经》的巫术领域，而进到了哲学天道观的高度。在这一转变过程中，老庄的自然主义思潮对《易传》产生了重大影响。

《易传》天道观的一个重要内容就是认为万物的产生是天和地交感的结果。〈彖传〉说：“天地感而万物化生”（咸卦），〈系辞〉也说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”在《易传》作者看来，天地交感产生万物的过程就像“雷雨之动满盈，天造草昧”一样，完全是自然的，并无丝毫神秘的色彩。而且〈彖传〉在解释乾、坤两卦时，还具体分析了一天和地在产生万物过程中的不同作用。乾、坤两卦的〈彖辞〉说：

“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”

“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”

天始万物，地生万物，这“始”与“生”的区别与老子所谓“无名天地之始，有名万物之母”中“始”与“母”的区别是完全一致的。从前李镜池先生曾经说过：“〈彖传〉乾、坤二卦的说解是来自《老子》的，而且要从《老子》所说的来理解〈彖传〉，才明白这些话的意义。”譬如：“〈彖传〉可能取《老子》的‘道大’之意，改大为元。这个‘乾道’，即天道，‘天法道’的‘道’。先天地生，故曰统天。”又如“‘保合太和’的‘太和’，则是《老子》所谓‘万物负阴而抱阳，冲气以为和’。‘太和’是阴阳对立而又统一的气。”^⑤这的确是反映了思想史的实

际。我们知道,中国系统的天道思想是由老子首创的。老子承继前人思想,建构了一个以“道”为核心的哲学体系,而道的一个核心内容就是“自然”。所谓“道法自然”,所谓“万物莫不尊道而贵德。夫道之尊,德之贵,莫之命而常自然”等,表达的就是这一思想。《易传》的天道观在具体内容上与《老子》有很多相似之处,但是更重要的是,它们在本质上都是自然主义的。如〈彖传〉所说“云行雨施,品物流形”,〈系辞〉所说“《易》无思也,无为也”等与老、庄无论在语词上,还是在思想内涵上,都非常相似,都表现同样的天道自然观。

这里,我们可以举出以孔孟为代表的邹鲁儒家来做一个参照。孔子罕言天道,从《论语》来看,孔子虽然也有“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”的说法,从中似可透露出某种自然主义的气息,但是更多的则是对主宰之天的肯定,这点冯友兰先生早就说过,此不赘述。^⑩而孟子主要讲的也是义理之天即所谓道德之天。把这与楚文化背景中孕育出的老庄思想做一比较,我们就既可看到邹鲁文化与荆楚文化的地区差异,也可以看到《易传》与楚学的密切关联。

以上从阴阳说、刚柔说以及自然主义的天道观三个方面分析了《易传》与以老庄为代表的楚学的关系,这当然不能反映问题的全部,而且老庄也不能涵盖楚学的整个内容。譬如1973年底在长沙马王堆汉墓中与帛书《老子》一起出土的《黄帝四经》,作为楚学的一个内容,与《易传》也有密切的关系。如〈经法·大分〉说:“王天下之道,有天焉,有人焉,又有地焉”,《易传》也讲天、地、人三材之道;〈大分〉说:“唯王者能兼更天下,物曲成焉”,〈系辞〉说:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”;〈十大经·果童〉说:“观天于

上，视地于下，而稽之男女。”〈系辞〉说：“仰则观象于天，俯则取法于地，近取诸身，远取诸物”；〈姓争〉说：“夫天地之道，寒热燥湿，不能并立，刚柔阴阳，固不两行”，〈易传〉则说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”；〈称〉篇说：“知天之所始，察地之理，圣人麋论天地之记”，〈系辞〉说：“易与天地准，故能弥论天地之道”……如此等等，因袭之迹，一望即知。足为《易传》与楚学关系密切之又一证据。

三、《易传》与齐学

《易传》创作的时代即战国中后期，正是齐学兴盛的时代。自从田齐桓公（或说威王）于临淄西门的稷下设立学宫以来，各国各派的学者都云集于齐，其著名者如淳于髡、邹衍、田骈、慎到、环渊、荀子等，皆不治而议论，使齐国成为当时中国的学术中心。如此，则《易传》之与齐学发生关系，亦为颇合情理之事。

要探讨齐学，今存《管子》一书是最为重要的思想材料。据大多数学者的意见，《管子》一书是稷下学宫中学者们的著作汇编。以下，我们主要依据《管子》中的〈心术上〉、〈心术下〉、〈白心〉、〈内业〉四篇来讨论一下《易传》与齐学的关系。为明了起见，我们先把《管子四篇》与《易传》特别是〈系辞〉中文意相同的地方摘录于下：

1. 〈内业〉：“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间谓之鬼神。”又云：“思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力量也，精气之极也。”

〈系辞〉：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”

2. 〈内业〉、〈心术下〉：“日新其德。”

〈系辞〉：“日新之谓盛德。”

3. 〈内业〉：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。”

〈系辞〉：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”

4. 〈内业〉：“道满天下，普在民所，民不能知也”，又云：“此精不远，日用其德”。又云：“彼道不远，民得以产。彼道不离，民因以知。”

〈系辞〉：“一阴一阳之谓道……百姓日用而不知。”

5. 〈内业〉：“一物能化谓之神，一事能变谓之智。化不易气，变不易智。”

〈系辞〉：“阴阳不测之谓神。”

6. 〈内业〉：“治言出于口，治事加于民，然则天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。”

〈系辞〉：“言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”

……

这里面最可注意者当属精气说，以中国哲学发展的顺序来看，精气说最早是在《管子》中提出来的。〈内业〉篇说：“精也者，气之精者也”，以“精”为精微之气，并明确地提出了“精气”的概念（见前所引）。〈内业〉篇认为，精气是包括五谷、列星、鬼神、圣人在内的万物的来源。很显然，这就是〈系辞〉所谓“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”之所本。

除此而外，研究《易传》与齐学的关系时还应注意今本〈系辞〉中的“大衍之数”章。〈系辞上〉说：“大衍之数五十，其用四十有

九。……天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”冯友兰先生曾说：“这个说法，并不是〈系辞〉的原意，因为无论是《易经》或《易传》都不讲五行。五行和八卦，一直到战国末还是两个体系。上面所说的五行和十个数目的关系是阴阳五行家的说法。”^⑩这种说法是有道理的。1973年底马王堆汉墓出土的帛书《周易》的〈系辞〉中正无〈大衍之数〉章。而今天我们见到的《周易》通行本，是由齐人田何传下来的。沿此上溯，我们即可寻见“大衍之数”章的来源。我们知道，战国后期阴阳五行说颇盛，而其中心就在齐国，其代表人物就是齐国的邹衍。《易传》战国后期流传于齐国，受到阴阳五行学说的浸染，正是意料中事。

四、《易传》与稷下

先秦号称诸子百家，但以道家和儒家的影响最大。儒家兴于邹鲁，而道家则盛于齐楚，其地域的分野还是比较明显的。在先秦各地区文化之中，齐和楚的文化内涵是最相似的，这种相似性主要就表现在它们都以道家思想为主体：在楚是老庄，在齐则是稷下黄老之学。如前所述，《易传》与楚学、齐学都有密切关系，故与道家思想渊源至深。

先秦道家思想的代表作，我们可以举出《老子》、《庄子》、帛书《黄帝四经》、《管子》四篇等，这些同时也是反映楚学和齐学面貌的作品。这些著作有一个共同的特点，就是它们都以道为宗，重天道自然、阴阳变化之理，并推天道以明人事。这也就是司马迁所说的

“究天人之际”，我们今天所谓的哲学。这与《论语》、《孟子》等言必称仁义、罕言天道的特征是明显不同的。将《易传》与这两类书相较，我们会发现，它更近于《老子》、《庄子》、帛书《黄帝四经》及《管子》四篇，而远于《论语》、《孟子》。同道家之书一样，《易传》也以道为宗，宣称“一阴一阳之谓道”，《易传》也重视天道自然、阴阳变化，大谈天道、地道、人道，要人道归本于天道。从这方面来讲，《易传》与老庄等的思维理路是完全一致的。当然，《易传》特别是《系辞》中，也讲仁义，似乎与儒家同，但是，仁义也并不是儒家的专品。譬如杨朱、墨翟都讲仁义，稷下黄老之学也讲仁义，阴阳家邹衍也讲仁义。因此，不能认为讲仁义者一定是儒家，关键是其如何讲仁义，仁义又在其学说中占一个什么样的地位。例如邹衍，其仁义节俭思想“仅是邹学中的枝叶而非其本根。邹学之‘要其归’，仍在阴阳变动中的大道”。^⑧

就《易传》而言，仁义在其思想体系中究竟是占一个枝叶的地位，还是本根的地位呢？从理论内容来看，无疑是属于枝叶部分。《彖传》是《易传》中形成最早的，但仁义在其中几乎没有被涉及。《系辞》中有仁义观念，也只是作为人道的部分内容出现，而不是其思想的核心所在。其他各传大皆如此。因此，我们认为仁义在《易传》思想体系中并不像在孔孟那里，占有一本根的地位。相反，对于天道的重视，对于天道与人道关系的探索，却几乎是《易传》各个部分共同探讨的主题。在这个意义上，《易传》是一部以道家为主，融合儒、墨、法各家而形成的作品。

如正文所述，《易传》基本上是楚人的作品，而《系辞》与楚学、齐学都有着密切关系。《易传》创作的时代，即战国中后期，当时齐国是天下学术的中心，稷下学宫吸引了来自各国的著名学者。老

子的思想在稷下影响最大,庄子的后学也可能到过稷下。由于马王堆帛书《易传》中并无〈彖传〉,因此,我们推测〈彖传〉可能是楚人在齐国稷下所作。而〈系辞〉在思想上与齐学本来就有较深渊源,如精气说、阴阳五行思想、刚柔说等,特别是精气说,乃是稷下道家所特有的理论,所以,〈系辞〉作于稷下的可能性最大。

我们推测〈彖传〉和〈系辞〉可能作于稷下,除了思想上的联系以外,还考虑到齐国特殊的社会背景。众所周知,战国时代齐国发生了一次重大的历史事件,即从陈国迁来的田氏取代了姜氏,而成了齐国的君主。田氏代齐之后,为论证其获得统治权的合理性,于是,一方面抬出黄帝作为高祖,另一方面,则设立稷下学宫,招贤纳士。我们认为,〈颐卦·彖〉所说“天地养万物,圣人养贤以及万民”,即是田齐养士政策之反映,而〈革卦·彖〉所谓“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人”,则是士人为论证田氏代齐之合理性而造的舆论。此外,〈系辞〉中所表现出的崇尚刚健的精神,从理论上讲,是对老子重视柔弱之反动,从社会背景上来看,也未尝不是田齐氏采取一系列革新措施的反映。而“盛德大业”,则正是处于积极向上、繁荣富强阶段的齐国社会物质、精神风貌的一种写照。

注:

① 参见任继愈:〈中国古代哲学发展的地区性〉,收入《中华学术论文集》,中华书局1981年版。

② 前人尝有“鲁学”、“楚学”、“齐学”等的用法,“学”之含义较“文化”为窄,主要指思想形态的东西。

③ 傅斯年:〈与顾颉刚论古史书〉,收入《傅斯年选集》第三卷,台北文星书店1967年版。

④ 冯友兰：〈孔子在中国历史中的地位〉，见《三松堂学术文集》，北京大学出版社 1984 年版。

⑤ 朱伯崑：《易学哲学史》上册。

⑥ 参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社 1988 年版。

⑦⑧⑨⑩⑪ 参见钱穆：《先秦诸子系年》上卷，中华书局 1985 年版。

⑫ 同③。

⑬ 高亨：《周易大传今注》，第 7 页。

⑭ 同⑤，第 33—34 页。

⑮ 李镜池：《周易探源》，第 340 页。

⑯ 同④。

⑰ 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册，第 330 页。

⑱ 谢扶雅：〈田骈和邹衍——战国时齐道家的西派〉，《古史辨》第五册下篇，上海古籍出版社 1982 年版，第 746 页。

第 四 部 分

帛书〈系辞〉与道家传本

马王堆出土帛书〈系辞〉为 现存最早的道家传本

自从1973年底湖南长沙马王堆汉墓出土了大批帛书以来，文物单位陆续公布了帛书《周易》、《老子》甲乙本及其卷前后的多种古佚书，引起了世界性的兴趣和关注，唯帛书〈系辞〉及其前后数篇解《易》之作近二十年迄未问世。

1987年12月初，山东大学周易研究中心在济南召开了一次“国际周易学术讨论会”，在会上读到韩仲民先生提交大会的论文〈帛书系辞浅说——兼论《易传》的编纂〉，韩文提及帛书本不见“大衍之数”一节^①，此外还透露今本的“易有太极”，帛书本作“易有大恒”。由于〈系辞〉对后代象数派和义理派都有着重大影响，因此帛书本缺“大衍之数”一节与“太极”原是“大恒”，就成了《周易》研究者关心的焦点，而象数派对于帛书无“大衍之数”一节，颇感困惑；义理派则对“太极”原为“大恒”，投以不同程度的关注——儒派学者则感惴惴不安，因为“太极”说乃宋明理学的一个重要哲学范畴。由于无缘得见原件，各种问题也就无从进一步讨论。

近年来，我依据今本〈系辞〉连续发表多篇文章，论证〈系辞〉乃是道家系统的作品，在〈系辞〉与道家关系的问题上，我初时以南方楚道家（老庄）为依据而立论，其后又从北方齐道家（稷下）为基准而申说。越深入探讨，越能确认〈系辞〉反映着战国中后期学术思

潮之大势。具体地说,它体现了战国中后期齐国稷下学宫以道家为主体,融合儒、墨、阴阳思想为一炉的学派特点。

拙作《〈易传·系辞〉所受老子思想影响》获得了王葆玟先生的赞同,他在《道家文化研究》创刊号上发表了〈从马王堆帛书本看《系辞》与老子学派的关系〉专文,提出了新颖的见解:“根据有幸见到帛书的一些学者的介绍,可以推断帛书《系辞》是现存最早的、最可靠的《系辞》传本,与通行本有巨大的差异,通行本的一些重要章节,并未包括在帛书本当中,而是帛书《系辞》卷后佚文《易之义》的组成部分,它们出现在通行本《系辞》里,乃是战国以后的学者加以改编的结果。如果将这些后加的章节删去,便会看出《系辞》的道家倾向比我们原来所承认的还要强烈,并可得出进一步的结论:《系辞》思想虽与老庄都有相通之处,但更接近于老子,完全可说是战国晚期老子学派的代表作品。”他的观点在《易》学界极富挑战性,而这篇文章的发表,又恰逢帛书《系辞》公布之际,王文的论点势必引起今后帛书研究者的巨大反响。

1992年8月25日至29日,为纪念马王堆汉墓发掘二十周年,湖南省博物馆举办了“马王堆汉墓帛书国际学术讨论会”,我有幸被邀参加了这次会议。在会上意外的收获是购得《马王堆汉墓文物》一书(该书由傅举有、陈松长编辑,湖南出版社1992年5月版),书中收集了马王堆汉墓出土的许多帛书照片及释文,而最令人感到高兴的是帛书《系辞》的照片也收在其中。长年期盼后终于得见,首先要感谢友人陈松长先生和省博物馆的负责人。虽然帛书《系辞》前后的其他几种解《易》作品如《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等尚未公布,但《系辞》的发表就已堪称是学术界的一件大事,相信必会引起世界各地《易》学研究者的瞩目。

一、帛书《系辞》与今本之异同

帛书本《系辞》是目前发现的年代最早的本子，与今本《系辞》相较，除了使用许多同音假借字之外，可谓大同小异。

首先，说明一下帛书《系辞》与前后各佚书的排列情况：根据帛书中在篇首以墨块为记的惯例细验原件，其内容大致分为六篇。^②

第一篇为《二三子问》，无篇题，共 36 行，约 2500 字；

第二篇为《系辞》，无篇题，共 47 行，约 2900 余字；

第三篇为《易之义》，无篇题，共 42 行，约 2000 字，全篇讨论阴阳卦象的道理；

第四篇为《要》，篇末标明字数为 1640 字，前一部分残缺，现存 18 行半，约 1040 字；

第五篇为《繆和》，共 5000 余字；

第六篇为《昭力》，首句有“昭力问曰”，篇末题有“昭力·六千”，可见“昭力”是篇名。由于《昭力》篇甚短，篇首无墨块标记，而《繆和》的篇首有墨块标记，篇末有题却未记字数，因此，“六千”当是指《繆和》和《昭力》字数之和。

其次，介绍《系辞》古今本的异同。

今本《系辞上》部分除“大衍之数”一节共 204 字不见于帛书本《系辞》之外，其余部分基本相同，只有个别字句的差异。但今本《系辞下》部分则有许多内容不见于公布的帛书本《系辞》中，主要段落有：

(1) “子曰：危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而

国家可保也。易曰：其亡其亡，系于苞桑。子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重。鲜不及矣。易曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”共 95 字，见于《要》。

(2) “子曰：颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也。易曰：不远复，无只悔，元吉。天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。易曰：三人行，则损一人；一人行，则得其友。言致一也。子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者，故全也。危以动，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。易曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”共 149 字，见于《要》。

(3) “子曰：乾坤其易之门邪。乾，阳物也。坤，阴物也。阳阴合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意邪。夫易，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名，辨物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”共 119 字，见于《易之义》。

(4) “易之兴也，其于中古乎。作易者，其有忧患乎。是故，履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。履和而至，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁。巽称而隐，履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。”共 145 字，见于《易之义》。

(5) “易之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使

知惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。初率其辞，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。”⁸³字，见于《易之义》。

(6) “易之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终”等 41 字及“知者观其彖辞，则思过半矣”¹¹字，散见于《易之义》中。

(7) “二与四同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功，而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。易之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故曰六。六者非它也，三材之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。”共 188 字，零乱地散见于《易之义》。

如是，今本《系辞下》共计 831 字不见于帛书本《系辞》，而散见于《易之义》和《要》中。从这样一个事实出发，关于帛书《系辞》我想提出几个问题在后文中加以讨论：第一，关于原来《系辞》的字数问题；第二，今本《系辞》中不见于帛本部分（即具有儒家色彩的部分）的问题；第三，有关八卦起源的古史传说系统的问题。

二、帛书《系辞》的字数问题

关于帛本书《系辞》字数的介绍文章中，曾有两种说法。一种认为帛书《系辞》有 6000 多字，包括今本《系辞》的大部及《说卦》前三章，此外还有其他一些内容；另一种则认为帛书《系辞》只有近

3000 字,它和后面的内容之间有墨钉分开,应是相互独立的两篇。《马王堆汉墓文物》的《系辞》释文,依据的就是后一种意见。当然,这并不意味着问题已得到了解决,可以预计,因墨钉而展开的关于《系辞》字数问题的争端还将继续下去。

但是,应该承认,认为帛书《系辞》只有 3000 字的说法是有充分理由的。除了墨钉的识别和换行书写的重要原因之外,还有另外的方面更值得注意。如 3000 字之说使得帛书《系辞》几乎可以逐章逐段、逐字逐句地与今本《系辞》吻合,但 6000 字的说法则使《系辞》显得十分杂乱(这点最为重要)。事实上,根据帛书研究的最新资料可以看出,《易之义》、《要》等篇之间具有相对的独立性,因此,更加证实了《系辞下》为后人所补的论断。比较合理的解释是:帛书《系辞》只有 3000 字,准确地说只有 2908 字^③,而今本《系辞》是在此基础上抽取《易之义》和《要》的若干段落补续而成的。

三、今本《系辞》不见于帛本的部分 乃汉儒编纂时续貂而成

整体地考察今本《系辞》,可以看出它是以道家为主,融合儒、墨、阴阳各家思想解《易》的作品。如果从帛书本《系辞》来看,那么其道家思想倾向就更加明显。与今本《系辞》相比,帛书《系辞》中缺少的段落刚好是儒家色彩较浓的部分,现一一说明于下:

(1)“子曰:颜氏之子,其殆庶几乎。有不善未尝不知,知之未尝复行也……”此处颜氏之子无疑是指颜回。颜回字之渊,鲁国人,小孔子 30 岁,是孔子最喜欢的弟子,在孔子高足中以“德行”著称。《论语》中提及他有 20 余次,按书中记载,孔子曾称赞颜回“好

学，不迁怒，不贰过”（《雍也》），“吾与回言终日，不违其愚，退而省其私，亦足以发。回也不愚”（《为政》），“回也，其心三月不违仁”（《雍也》），“回也其庶乎”（《先进》）等。两相比较，今本《系辞》中的“颜氏之子”一节显然是从《论语》中推衍而来：“回也其庶乎”变成了“颜氏之子，其殆庶几乎”；“好学”、“不贰过”、“省私”等变成了“有不善未尝不知，知之未尝复行”。颜回的好学与贤德，是孔门弟子徒众中首屈一指的。因此，“颜氏之子”一节中鲜明的儒家色彩，自不待言。

（2）今本《系辞》中“三陈九德”，即解释履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽九卦德行的部分，其中“谦以制礼”最能说明问题：崇“礼”一向是儒家极力倡导的道德规范。以此，“九德”一节，乃汉儒取自他篇补入今本中而为帛书本所无，则帛本自然更具道家原貌。

（3）最重要的应该是：今本《系辞》中涉及《易》与文王关系的段落，如“《易》之兴也，其于中古乎，作《易》者，其有忧患乎”。又说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使乎，易者使倾……”凡此均不见于帛书《系辞》。今本《系辞下》这里引出了两个问题：其一是前面一段说《易》之“兴于中古”，后面一段则说《易》之兴“当殷之末”，传统的注释者为了使这两者文字相一致，一般都将“中古”解释为殷周之际（“当殷之末”），但虞翻独持异议，他认为：“兴《易》者，谓庖牺也”，“庖牺为上古，则庖牺以前为上古”，并批评马融、荀爽、郑玄诸人“从俗以文王为中古，失之远矣”^④。果如此，则这前后两段在有关“《易》之兴”时代问题是相矛盾的；其二，更值得注意的是，前一段根本没有说“作《易》者”是“文王”，后一段只推测《周易》成书于殷末周初，也未说是文王所作。事实上，所谓文王演《易》，先秦典籍并无此

说,首次编造者为司马迁(见《史记·太史公序》)。众所周知,自孔孟至司马迁,无不衷心推崇周文王。而文王演《易》之说,经司马迁杜撰,后代儒者更是言之凿凿,视为正史,以为定论。而帛书本但言伏羲(庖牺)作卦而无文王兴《易》之说,则“《系辞》”的道家思想倾向比我们原来所承认的还要强烈”,是可以断言的。

四、“伏羲作卦”说乃属道家古史传说系统

托古改制为先秦诸子的一大特色,儒家典故“尧舜文武周公”,道家则更上溯至伏羲(又有“庖牺”、“包戏”、“伏戏”、“宓羲”、“宓牺”等不同称呼)、神农、黄帝。儒道两家各自建立起一套古史传说系统,以为其哲学思想的立论基础。在易学的领域里,道家灿言“伏羲作八卦”,儒家则强调“文王演周易”,故而,帛本只见伏羲作卦之说而不见文王演《易》之论,则其更具道家解《易》之特点,不言而喻。而道家之推崇伏羲,自列子、庄子、稷下学派到文子,莫不皆然,兹引先秦文献以为证。

《列子·黄帝篇》记载黄帝不得养生治国之道,一天昼寝而梦,游于华胥氏之国,梦醒后便悟得大道,身修国治。华胥氏之国传说即伏羲所生之国,《列子》描绘此国的情景是:

华胥氏之国在鹑州之西,台州之北。其国无师长,自然而然已。其民无嗜欲,自然而然已……美恶不滑其心,山谷不蹶其步,神行而已。

这是列子依道家思想描绘的一个理想国家的图景,从中可看出对伏羲氏的推崇。庄子亦然,如《人间世》:

夫徇耳目内通而外于心知,鬼神将来舍,而况人乎!是万

物之化也，禹舜之所纽也，伏羲几蘧之所行终……

〈大宗师〉曰：

伏戏得之，以袭气母。

〈胠箧〉曰：

伏戏氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望……

可以看出，庄子也以伏羲为得道之圣人，以当时的社会为理想社会。稷下学派亦然，这见于仅存的稷下论丛《管子》书中。《管子·封禅》说：

宓戏封泰山，禅云云；神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅云云……

〈轻重戊〉又说：

伏戏作，造六法以迎阴阳，作九九之数以合天道，而天下化之。神农作，树五谷淇山之阳，九州之民乃知谷食，布天下化之……

这一段的意思是说：从伏羲开始，创造了六爻八卦来预测阴阳，发明九九算法来印证天道，从而使天下归化；从神农氏开始，在淇山南部种植五谷，九州百姓才懂得食用粮食，从而使天下归化。这种说法与《系辞》是一致的。先秦道家文子也和列、庄及管子学派一样地推崇伏羲，《精诚》篇说：“宓牺氏之王天下也……负方州，抱员天，阴阳所拥沉滞不通者窍理之，逆气戾物伤民厚积者绝止之……功揆天地”，极言伏羲之功；《自然》篇又说：“夫稟道与物通者，无以相非，故三皇五帝法籍殊方，其民心一也。”称赞上古“三皇五帝”治民有方。后人对于“三皇”有不同的说法，但无不以“伏羲氏”居首。对于伏羲的推崇，南北道家是一致的。

这里值得特别提出的是,1942年长沙子弹库出土的《楚帛书》中也描绘了伏羲的情状,其文曰:

曰故(古)□ 𩇑 𩇑 𩇑 (戏),出自□ 𩇑,居于□□,厥□ 𩇑 𩇑,
□□□女,梦梦墨墨,亡章弼弼……

《楚帛书》这里描写伏羲时代“梦梦墨墨,亡章弼弼”,与黄老道家著作《黄帝四经·道原》之“恒无之初……湿湿梦梦,未有明晦”相同,后者乃写天地混沌之状,可见《楚帛书》描述伏羲时的情景,与道家对道的形容类似,这也可看出道家影响下的伏羲的形象。

闻一多曾撰文《伏羲考》,认为“伏羲的族属与夏后氏相近”,而王博曾发表《老子与夏族文化》^⑤,详细论述了老子思想反映夏文化的特点,也可窥见道家创始者历史文化渊源上的蛛丝马迹。

再则,就古籍记载,伏羲为太昊人,《御览》七八引《帝王世纪》云“太昊庖牺氏”,又据《汉书·地理志》载“陈国,今淮阳之地,陈本太昊之虚”,而老子正是陈国人。当然,道家人物之推崇伏羲,并不必然地与地区有关,主要是因为道家人物多对现实不满,故将自己的理想投向人类早期而给历史以再造,如尼采托意于苏格拉底前的希腊悲剧时代。这种风尚一直延续到汉代的淮南子和司马谈^⑥。

五、道家《易学》的兴盛与帛书传本的流传

自战国中期至汉初,道家盛行于齐楚,而《易》学也流传于齐楚,这两者间是有其密切的内在联系的。

老庄源于楚,黄老稷下则兴于齐,而齐楚文化圈又是《易》学最为兴盛的地方。周秦与汉代《易》学流传与道家之间的关系,实非偶然。

在汉代学术史上，齐学与鲁学之分最为称著，两者各有其传承脉络，而楚学学统则史无传述，这和汉武独尊儒术、罢黜百家以及淮南冤案不无关系，淮南王事件之后，楚地道家重镇被毁于一旦，楚地《易》学发展线索也因之而模糊不清。然而，从当代考古的成果来看，原楚地出土的文物之丰富，为全国之冠，是以我们应对战国以来楚文化与道家发展的状况重新评估，以《易》学的传承而言，《史记》所载骈臂子弘乃是一个重要的开创性人物，且骈臂子弘、矫子庸疵都是楚人；而马王堆出土的《昭力》、《繆和》据李学勤先生的考证，也为楚人所作^⑦。这样看来，自骈臂子弘、矫子庸疵到昭力、繆和而淮南九师，在老庄根源地的楚文化的领域里，可以窥见其《易》学传统之繁盛。

至于《易》与齐的关系，则有较多史迹可循。《史记》记载：“淳于人光子乘羽，传齐人田子庄何，何传东武人王子中同，同传川人杨何。”这一自战国至秦汉的《易》学传承谱系尽是齐文化领域中人，而其与稷下道家、黄老之学的关系也最为严密相合。汉武帝时，立《易经》博士。宣帝时，分立为施、孟、梁丘三家。元帝时又立京氏，而施（仇）、孟（喜）、梁丘（贺）、京（房）四家同出于田何。

马王堆出土的各种帛书，或有其思想上的内在联系。从出土的帛书《老子》甲乙本及古佚书《伊尹·九主》、《黄帝四经》等重要文献来看，道家思想即是其内在联系的主线。湖南省博物馆掌管马王堆帛书珍贵文献的负责人傅举有、陈松长在其近作《马王堆汉墓文物综述》中总结说：“道家学说在汉初应是一个涵括很广的庞大体系，而马王堆汉墓帛书也许正是西汉初期道家学说的资料汇编。”

马王堆这批帛书，随墓主下葬于文帝时代，而这正是黄老道家

最盛时期。自文景至武帝前期,就道家系统的《易》学传承谱系而言,自田何至杨何,为汉初《易》学传承的关键人物群,《汉书·儒林传》则说:“要言《易》者,本于杨何之家。”而杨何正是汉初最著名的黄老道家司马谈的老师,《史记·太史公自序》记载:“太史公……受《易》于杨何,习道论于黄子。”司马谈之成为黄老道家,杨何的影响也可能是重要原因之一。再则,正如王葆玟所指出的,自司马季主至淮南九师,是另一条重要的西汉《易》学线索,王文又说:“淮南九师的活动时间是在西汉景、武之际,司马季主的活动时间是在西汉高后、文帝之际,帛书《系辞》抄写于高帝时期,撰作于秦代以前,从中可以看出一条道家《易》学的发展线索。”因此,无论从田何至杨何,还是从司马季主到淮南九师,都可以看出道家《易》学在汉初的盛况。

因而在道家独盛的文帝时代,出现帛书《系辞》的家传抄本,它之属道家传本,是有它的长期的学术渊源的。

归结地说,关于《易传》学派归属的问题,有两点值得我们注意:

(1) 先秦儒派或有其《易》学传承系统,只是不如道家影响大。朱伯崑先生说得好:“战国时代的易说,除《易传》外,史料较少。……但从《庄子·天下》、《史记·蔡泽传》以及荀子解《易》的倾向看,以阴阳变易说明《周易》的原则,是可以肯定的。此种解《易》的倾向,不是出于孔子的传统,而是来于春秋时期史官的阴阳说。此说后被道家和阴阳家所阐发,用来解释《周易》中的哲理。……秦始皇焚书,不焚《周易》,因为‘易乃卜筮之书’,非儒家一家的典籍。”^⑧我们还可以进一步说,先秦儒家对易并不感兴趣,将易学归入儒派,那是汉儒编造出来的。自孔子至荀子,儒家强调

“善为易者不占”，所以对《易》学不感兴趣，这由孔、孟、荀著作中之大量引用《诗》、《书》而罕言《易》者，可为明证。汉儒自司马迁开始，编造孔子序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》之说，经史学家周予同先生认为：“他对《六经》与孔子关系的看法，显然是受到董仲舒的影响”，周先生并指出：“号称‘十翼’的《易传》，不仅文体同《论语》不相似，而且思想内容也不一致。”^⑧又据《史记·儒林列传》：“天下并争于战国，儒术既绌焉”，则战国时代儒学之不合时宜与黄老道家主导之稷下学宫的兴盛相比较，高下立见，一目了然。

(2) 黄老对《系辞》的影响，长期受到忽略。胡家聪先生发表《〈易传·系辞〉思想与道家之相通》^⑨为我们提供了一个新的研究方向。关于帛书《系辞》与黄老道家的关系，我要另写专文《帛书《系辞》与《黄帝四经》》再作阐述。最后要提到的是，《系辞》的作者处于战国后期，深受南北道家的影响，这方面我将撰写《帛书《系辞》义理探源》来详细申述。

六、结语

综合以上论点，有关帛书《系辞》传本问题可以作出这样的合理论断：

1. 帛本《系辞》较今本近于原貌。
2. 今本《系辞》晚于帛本。今本的编定可能在武帝置五经博士期间，其编纂与经学博士的设置不无关系。
3. 帛书《系辞》原无篇题，篇题有可能是在编纂者编成定本样式时所加。帛本《系辞》原无上下篇，分篇亦为编纂定本者所加。
4. 不见于帛本的今本《系辞下》的若干儒家色彩较浓的段落，

是编纂定本者从《易之义》和《要》中抽离出来而添补进去的，因此，有着欧阳修所说的“繁衍从臆”之感。

如前所说，今本《系辞》已是一部以道家为主体而融合阴阳、儒、墨各家思想来解《易》的作品。与今本《系辞》相比，帛书《系辞》的儒家色彩更淡，而道家倾向则更明显。因此，它可能是战国时期道家学派的一个传本。

注：

① 在此之前，《文物》1984年第9期发表《座谈长沙马王堆汉墓出土帛书》，文中张政烺先生透露“帛书《系辞》没有‘大衍之数五十’一节”，认为“大约这是后加的”。

② 此处各篇简介依据傅举有、陈松长：《马王堆汉墓文物综述》。

③ 见于台湾大学黄沛荣教授《马王堆帛书《系辞传》校读》：“我也曾用电脑做过统计，帛书《系辞》中可以辨认的字（包括残字在内），共有2908字，再加上少数字形模糊或残缺，暂时无法确认的字，约有2915字。”

④ 见李鼎祚：《周易集解》。

⑤ 《哲学研究》1989年第1期。

⑥ 司马谈也曾有“伏羲至纯厚，作易八卦”之说，见《史记·太史公自序》。

⑦ 见李学勤先生《周易经传溯源》（长春出版社1992年8月版）第七节：帛书《系辞》概论：“《繆和》开头记‘繆和问于先生’，《昭力》记‘昭力问’，则是传《易》经师与其弟子的问答。……昭力的昭，众所周知是楚氏，楚同姓昭、屈、景三族之一。繆和的繆，通穆，也可能是楚氏……两篇以昭力、繆和冠首命题，说明它们很可能是楚人作品。”

⑧ 朱伯崑：《易学哲学史》上册，第37页。

⑨ 周予同：《〈六经〉与孔子的关系问题》，见朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第796、804页。

⑩ 参见《道家文化研究》第一辑。

帛书〈系传〉与今本〈系辞〉

——再论帛书〈系传〉为道家之传本

1993年初,我曾撰写过〈马王堆出土帛书《系辞》为现存最早的道家传本〉(发表在《哲学研究》1993年第2期)一文,在结语中对有关帛书〈系辞〉传本问题作出几点合理论断:(1)帛本〈系辞〉较今本近于原貌;(2)今本〈系辞〉晚于帛本。今本的编定可能在武帝置五经博士期间,其编纂与经学博士的设置不无关系;(3)不见于帛本的今本〈系辞下〉的若干儒家色彩较浓的段落,是编纂定本者从〈易之义〉和〈要〉中抽离出来而添补进去的。

近来,我对此又作了深一层的探讨,发现了许多以前未及留意的问题。下面,我就从几个方面对帛书〈系辞〉与今本〈系辞〉进行比较研究:一、帛书〈系传〉的尾题及其含义;二、帛书〈系传〉与今本〈系辞〉所反映的卦序、卦位;三、不同的成卦法和占筮系统;四、关于《周易》创兴说;五、道家重“始”重“初”说。

一、帛书〈系传〉的尾题及其含义

湖南省博物馆公布帛书〈系传〉释文之初,原以为无尾题,但近期张政烺先生在《道家文化研究》第三辑(马王堆帛书专号)上发表

了《马王堆帛书《周易·系辞》校读》一文，文末有“系”字样，在注文中说“原有尾题，字已残损”。我写此文时曾请教张老先生，承他面告：尾题确有“系”字，只是字迹不清，其后的“易之义”绝对是另外一篇文章。

此帛书尾题为“系”，一如《彖》、《象》原本的篇名是单词。现我们习称之为《彖传》、《象传》，依此我们可称这篇帛书为《系传》。《系传》的篇名原本是“系”而不是“系辞”的理由有这么几点：

1. 司马谈《论六家要旨》称《系传》为《易大传》，司马迁《史记·孔子世家》中称之为《系》，汉元帝时《京氏易传》也仍称为《系》，到班固《汉书·儒林传》才称为《系辞》。从史书记载看来，《系》名在前，《系辞》一名为晚出，这是可以肯定的。因此可以断定，帛书《系传》在抄写时，还没有“系辞”这个名目。它的尾题为《系》的可能性最大。

2. 帛书《系传》中“系辞”一词共出现5次，然其含义均与本篇《系传》名称无关。

3. 根据《系传》内容，可知它是总括通论《易经》的，因此称之为《系》（或《大传》）才是恰当的。兹申说如下：

帛书《系传》的“系”字是什么含义？

我们从这篇帛书的内容上考察，可知它的确是总括综论《易经》的，它的体例与《彖传》、《象传》截然不同。

“系”字有总括之义。段玉裁《说文解字注》“系”字下说：“引申有总持之义。”系、係、繫是孳乳字。《说文》：“系，结束也。”“系”字之形，本象以手持丝而整理之，故有综理结括之义。附以“系”之尾题以综论总括经义，这种体例，颇似《楚辞》每篇之后多附以“乱”以

结括全篇。《楚辞·离骚》汉王逸注：“乱，理也，所以发理词指，总撮其要也。”宋洪兴祖补注：“凡作篇章既成，撮其大要以为乱辞也。《离骚》有乱有重，乱者，总理一赋之终。”

我们看到汉王逸对“乱”字“发理词指，总撮其要”的解释，就不难想起《大传》、《系》这个名称了。《系传》与《大传》这两个名目的含义大抵是接近的，都是“撮其大要”、“总理一赋之终”。我们怀疑《系传》很有可能最初是置于诸传之最末的一篇，而《系传》以下各传疑皆为其后陆续成篇并杂于《系传》之后，而其“结束”之义遂晦，其后《系辞》一名也因此不为人们所疑。

总之，我们称这一篇《易传》为《系》或《系传》是较为恰当的。同时，称之为《系》，绝非《系辞》的省称，因为它们是完全不同的概念。

很多学者都提出《系辞》篇名与篇中多次出现的“系辞”两者含义不同，如高亨《周易大传今注》说：“《系辞》是《易经》之通论……其名为《系辞》者，谓作者系其论述之辞于《易经》之下也。但有一问题不可不辨。《系辞》篇中6次出现‘系辞’二字，所谓‘系辞’，谓《易经》作者系卦辞于卦下，系爻辞于爻下也，与篇名《系辞》之义不同。”

这里便有这样几个疑问：

其一，如高亨所说，篇中多次出现的“系辞”都是指系属其辞于卦爻之下，并非是指系属于经下，那以怎么证明《系辞》之篇名是取义于“系其论述之辞于《易经》之下”呢？

其二，即便承认篇名《系辞》有“系其论述之辞于《易经》之下”的所谓第二种含义，而《彖》是系属其辞于经后（《象》亦然），何以不谓之《彖系辞》？

其三,说它是系属其论述之辞于经下,也仍然是取“系属”之义,这又与《大传》、“通论”有何关系?

《系辞》之作为《易传》的篇名,我们怀疑是沿着如下脉络逐渐确定的:

(1) 今本《系辞》大概编定于景、武前后;从《史记》及《京氏易传》称《系》而不称《系辞》且《系辞》一名始见于班固《汉书》这一情况来看,《系辞》作为《易传》的篇名,可能在元帝之后;换言之,今本《系辞》编定时,可能仍称为《系》。

(2) “彖”与“辞”、“爻”与“辞”组合成“彖辞”、“爻辞”,只见于今本《系辞》而不见于帛书本。李镜池《周易探源》中注意到了这个问题,他说:“‘彖辞’、‘爻辞’,是《系辞传》编著者那时所通行的名词,有时候简称‘彖’、‘爻’。然而这种名词,在以前却没有人用。卦辞爻辞之在《左传》、《国语》,都叫做‘繇’……到了孔颖达等修正义时,许是因为‘彖辞’这个名词不大好,遂改用‘卦辞’。以后或用‘彖’,或用‘卦辞’,很不一律。‘爻辞’一名,却固定了。”

今本《系》在流传中,由于多种原因,《系辞》之名逐渐取代了《系》名;而其抄定的时间大致在元帝之后。其原因是复杂的,估计有这样几种可能:

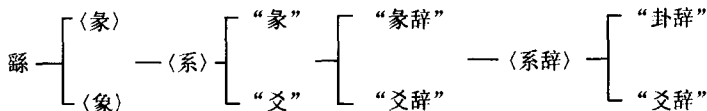
(1) “彖辞”、“爻辞”的出现,可能对《系辞》成为篇名有影响。

(2) 汉时将《彖》、《象》传分别编入与《易经》相应的卦爻辞之下而改变了经、传分开的原始编排体例,从而使《系》作为总结综理的含义变得模糊;而《大传》一名又因为被《系》所取代不再使用,《系辞》一名大概就是在这种情况下出现的。

(3) 《系辞》作为《易传》篇名的最终抄定者已不知《系》的含

义，加之此传中多次出现“系辞”一词，便随意地将〈系〉改为〈系辞〉；〈系〉与〈系辞〉这两个名称在此前后曾并存过一段时间的可能性也是有的。

(4) 从〈系〉到〈系辞〉的演变轨迹如下图所示(此图参考了李镜池《周易探源》):



二、帛书《系传》与今本《系辞》所反映的卦序、卦位

帛书《系传》与今本《系辞》都包含有各自的卦序和卦位系统，而两者又恰巧分别与帛书《易经》(《周易》)及今本《易经》的卦序和卦位相对应。从帛书《易经》及今本《易经》的卦序、卦位上考察，可知帛书《易经》的编定可能早于今本《易经》。因此，帛书《系传》也要早于今本《系辞》。

(一) 帛书《易经》的卦序及卦位

帛书《易经》的卦序是按照父母六子卦的序次排列，即由乾坤父母两卦各自率领艮、坎、震和兑、离、巽这样的阳、阴两组卦。上经为乾、艮、坎、震各自率领七个阳卦组成，下经为坤、兑、离、巽各自率领七个阴卦组成。艮为少男，坎为中男，震为长男；兑为少女，离为中女，巽为长女；序次是由少至长。由此组成的八卦方位图便是图一。

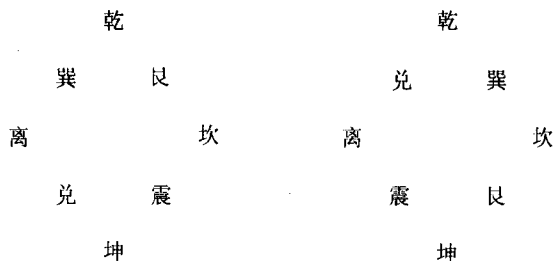


图 一

图 二

很明显，这个卦位图，很像伏羲八卦方位图，只是兑、震、艮、巽向左错了一位（参见李学勤《周易传溯源》）——见图二。

由此我们可以得到三点启示：

第一，它体现出了天尊地卑的观念；

第二，它体现出了阴阳相互对立依存观念；

第三，它体现出了事物由小到大、由弱至强的发展变化过程。其最后终于“益”卦，便是这种思想的体现。

以上三点，在春秋末至战国初年的老子道家、黄老道家思想体系中都有明确的体现（天尊地卑、贵贱有位的观念不见于《老子》，却屡见于黄老著作帛书《黄帝四经》）。这种契合现象，一方面反映了帛书《易经》的传本可能是源于道家一系；另一方面，也说明它是较为原始的一个《易经》的传本。

（二）今本《易经》的卦序

今本《易经》的排列序次打乱了原有的卦序，是按照另外一个系统对原有卦序进行重新编排，因此不再能体现出我们上述的三点思想。对于这个系统，《序卦》有非常精辟的诠释。《序卦》对今本《易经》卦序排列的解说上，使用了两套语言：其一为“物……

必……故受之以……”，其二为“物不可以终……故受之以……”。前者如“屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙”。后者如“震者，动也。物不可以终动，止之，故受之以艮”。朱伯崑先生在《易学哲学史》中称第一套语言为“相因说”，第二套语言为“相反说”。“相因”、“相反”亦合于老学观念，然而这里进一层似乎可以看出：第一套语言表示的是事物的递嬗关系，即“相生”；而第二套语言所表示的是事物的制约关系，即“相胜”或“相克”。因此，渗透在今本《易经》中的五行生克的观念恰恰反映了五行说广为流传的时代特色（邓球柏《帛书周易校释》一书中曾指出：“通行本是在帛书本的基础上进行改写的。通行本改写之后赋予了改写者的时代精神，反映了改写者的思维方式”）。

另外，《序卦》的诠释既然属于今本《易经》的系统，《说卦》的“天地设位”章又属于帛书《易经》的系统；而人们通常认为《序卦》的撰作晚于《说卦》，那么帛书《易经》之在今本《易经》之前，也是顺理成章的。

（三）帛书《系传》的卦序及卦位

在帛书《系传》中能够体现卦序和卦位的有三处：

其一，“天尊地卑，乾坤定矣”即由帛书《易经》的卦位而来；

其二，“鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑”；

其三，“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时。垂象著明，莫大乎日月”。

这里面由天地乾坤二卦所领属的日、霆代表离卦，月、雨代表坎卦，雷表震卦，风为巽，寒为艮，暑为兑。

天地日月的运行，决定寒来暑往四时更迭，也即帛书《系传》所

说的“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉”。《系传》的“两仪生四象，四象生八卦”、“《易》有四象，所以示也”等等即是指由代表四时的乾坤离坎四卦又派生出震艮巽兑四卦。李光地《周易折中》释此数句说“艮山在西北严凝之方为寒，兑泽在东南温热之方为暑”，明确地标示出它们所在的卦位。

由“天尊地卑，乾坤定矣……鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑”，我们可以制出图三。



图 三

图 四

由“法象莫大乎天地”数句我们可以制出图四。

由此，我们可以得出如下结论：

其一，它同帛书《易经》一样，仍然体现出了天尊地卑的观念；

其二，它同帛书《易经》一样，仍然体现出了阴阳相互对待依存观念，如天地（乾坤）、日月（离坎）、雷霆（震离）、风雨（巽坎）、寒暑（艮兑）等，都是阴阳卦两两整齐相对，无一例外；

其三，它的卦位基本上与帛书《易经》卦位相同（只是向右错一位）；

其四，以四时与八卦互渗，这是受到战国时代黄老道家“天地阴阳，四时日月”（《黄帝四经·道原》）由天道推衍人事的思维模式

影响的必然结果；

其五，除上述可证明帛书〈系传〉与帛书《易经》是属同一个系统之作以外，还有另外一个证明，就是两者的卦名在用字上也大抵相同，如“离”都作“罗”、“乾坤”都作“键川”、“随”都作“隋”、“小过”都作“少过”，“豫”，帛书《易经》作“馮”、帛书《系传》作“余”，“睽”，帛书《易经》作“乖”、帛书〈系传〉作“诤”等等。

（四）今本〈系辞〉的卦序

今本〈系辞〉所体现出的卦序和卦位，除上引几段文字外，还包括了帛书〈系传〉所没有的“三陈九德”一段文字。而这九个卦的先后排列次序是履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽。有趣的是，这个次序恰好与今本《易经》先后次序相吻合，即履(10)、谦(15)、复(24)、恒(32)、损(41)、益(42)、困(47)、井(48)、巽(57)。这显然是以今本《易经》为读本，按照今本《易经》的序列依次选取了九个卦予以论述。

可见，今本〈系辞〉是混杂了帛书《易经》和今本《易经》两个不同的卦序系统；这同〈说卦〉“天地设位”与“帝出乎震”不同的卦序卦位并存的情况完全相同，它们两者晚出的痕迹十分明显。相反，在帛书〈系传〉中，这种矛盾情况是根本不存在的。

这里顺便一提的是，伊川《击壤集》十七〈大易吟〉有这样几句话：

雷风相薄，恒益起意；水火相射，既济未济。

这四句话恰好分别代表了帛书《易经》和今本《易经》两个不同的卦序。

“雷风相薄，恒益起意”，暗示着帛书《易经》的卦序。因为帛书

《易经》的上经(即由乾卦所率领的阳卦)最后的震组(“雷”)是终于“恒”卦;下经(即坤卦所率领的阴卦)最后的巽组(“风”)是终于“益”卦。

“水火相射,既济未济”,暗示着今本《易经》的卦序。因为今本《易经》的上经是终于“水火”(坎离),下经是终于“既济未济”。

伊川诗句所暗示的这种现象,饶有趣味。

三、不同的成卦法和占筮系统

今本《系辞》的“大衍之数”章不见于帛书《系传》(也不见于帛书《易之义》和《要》)。关于这个问题,我们可以从两个角度去考察。

(一) 不同的成卦法和占筮系统

我们前面已经论证过,在卦序和卦位上,帛书《系传》与帛书《易经》是同一个系统;而今本《系辞》则杂糅了帛书《易经》和今本《易经》两个不同的卦序系统。

在成卦法上,出现了与上述情况完全类似的现象。帛书《易经》和帛书《系传》属于“八卦重卦”占筮系统,而今本《易经》则属于“揲蓍法”占筮系统;今本《系辞》杂糅了“八卦重卦法”和“揲蓍法”这样两个不同的占筮系统。关于这一点,陈亚军曾撰文,有过很好的论述(《帛本《系辞》探源》,载《道家文化研究》第三辑),他说:“帛本《系辞》明显地属于筮法中的‘八卦重卦’系列,而且更具体系性……通行本《系辞》的编辑者大概不大懂得筮法,因此仅根据他们所理解的义理而将属于不同占筮系统的东西整合在一起。”

反复出现在今本《系辞》中的混合杂糅、自相矛盾的现象，不能不使人相信它较帛书《系传》为晚出。

“大衍之数”章属“揲蓍法”，因此不见于帛书《系传》而只见于今本《系辞》，是后来的编辑者硬粘上去的。同时，我们从前后文的衔接上，也可以证明帛书《系传》本来就没有“大衍之数”章。

（二）前后文的衔接

关于“大衍之数”章与“天一地二”段的次序问题历来有争议，我们且不去管它。我们先来看看帛书《系传》下面一段文字的排列次序：

《易》有圣人之道四焉，以言者上其辞，以动者上其变，以制器者上其象，以卜筮者上其占……参五以变，错综其数。通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象……夫《易》圣人之所以极深而达畿也……

天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十。子曰：夫《易》何为者也？夫《易》古物定命……是故圣人以达天下之志……

今本次序是这样的：

大衍之数五十……此所以成变化而行鬼神也……可与佑神矣。子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？易有圣人之道四焉……天一地二……

通过这样的排列对比，我们可以发现如下几个问题：

（1）帛书《系传》“《易》有圣人之道四焉”这一章的前一章，开始便是“圣人有以见天下之业而拟诸其形容”等等。其论者，即是“辞”（‘系辞焉’）、“变”（“知议以成其变化”——帛书“矣”是“知”字

之讹，当属下。“知议”复上之“知”、“议”）、“象”（“以象其物宜”）、“占”（“以断其吉凶”）。所以，接下来便是“《易》有圣人之道四焉”章的“尚其辞”、“尚其变”、“尚其象”、“尚其占”。其文意上下脉络相承，文势甚为条贯。可见帛书《系传》所据底本在“圣人具以见天下之业”章与“《易》有圣人之道四焉”章之间绝无“大衍之数”章。

（2）帛书《系传》不但没有“大衍之数”章，并且在“《易》有圣人之道四焉”前也没有“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎”这两句。这更说明“大衍之数”章是后来窜入的。因为这两句恰恰是与“大衍之数”章是一体的，它正是呼应“大衍之数”章中“此所以成变化而行鬼神”一句的。如果有人认为帛书脱掉了“大衍之数”这一整章，怎么又那么巧偏偏又脱掉了下章开头的这两句呢？“此所以……”的“此”是指代“大衍之数”章，因为帛本原来就根本没有“大衍之数”章，故此呼应此章的“知变化之道者，其知神之所为”两句自然也不会出现在帛本中出现。因此，所谓帛本脱漏说是不能成立的。

（3）“天一地二……”这 20 个字给人突如其来的感觉，前后不衔接。我们怀疑帛书《系传》的底本可能本没有这 20 个字，而当是帛书《系传》在抄写时误入的。如果是这样的话，那么我们可以推测，在帛书《系传》抄写时，另外一个系统的本子已经出现，而且这个本子可能即是今本《系辞》袭录编纂的对象之一。如果删去这 20 个字，便是“夫《易》圣人之所以极深而达畿也……夫《易》何为者也？夫《易》古物定命……是故圣人以达天下之志……”，文气贯通。

（4）今本《系辞》何以偏偏在“《易》有圣人之道四焉”章前后窜入了“大衍之数”章及“天一地二”等 20 个字呢？我们怀疑这很可能是对此章中“参五以变，错综其数。通其变，遂成天下之文，极其数，遂定天下之象”这几句话的曲解和推衍。事实上，这个“参

五”与“天数二十有五，地数三十”中的“三”、“五”并没有关系。“参五”与“错综”对举，二者的意思是一样的（《荀子·成相》杨惊注：“参五，犹错杂也”）。

四、关于《周易》创兴说

在论述《易》的创兴时，便涉及创兴时代及作《易》者等问题，其中就包括人们常说的“古史系统”问题。这当中，有两个问题必须关注：一个是在探讨《易》之创兴时今本《系辞》中所流露出的深广的忧患意识；另一个是其中所洋溢着的对《易》的热烈的赞美。这当中，包含了不少令人回味的底蕴。我们可以借此去探索它们的发生脉络，从而得出较为客观的结论。

（一）帛书《系传》的《周易》创兴说

帛书《系传》在涉及《易》之创兴时，无论是创兴者还是创兴时代，谈得都非常笼统。显而易见，它并不着力于此。我们看看下面一段文字：

古者包戏氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之义，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以达神明之德，以类万物之情，作结绳而为罟，以田以渔，盖取诸离也。包戏氏没，神农氏作……盖取诸益也……神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不乱，神而化之，使民宜之……上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室……古之葬者，厚裹之以薪……后世圣人易之以棺槨……上古结绳以治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察……

这一段关于《易》之创兴的讨论，给了我们这样几点暗示：

(1) 道家古史系统，往往上溯至神农伏羲，下迄黄帝尧舜，尧舜以降则从不涉及。帛书《系传》正是继承了这一传统。

(2) 这样的古史系统的学术含义大抵有三个。一个是史不足征，它仅仅是指示人们其发生于质朴的远古时代；另一个是对其发生时代所作的一种较为合理的推测；第三，它所指代的并非某个人，而是某个人所代表的那个时代。事实上，帛书《系传》关于《易》的创兴的这种推测，恰恰是较近于客观的。

(3) “(包戏氏)始作八卦……盖取诸离”。“始作八卦”而仅提及“离”，是以“离”代表乾坤坎离震艮巽兑八卦。“包戏氏没，神农氏作……盖取诸益……神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不乱，神而化之，使民宜之……盖取诸乾坤……”，这是暗示重卦工作始于神农，而黄帝尧舜时已经完成。而且指出了重卦的原因是八卦过简已不够用；重卦的手段是“通其变”、“神而化之”；重卦的目的是“使民宜之”。

(4) “上古”指伏羲神农时代，“后世圣人”指黄帝尧舜，因为相传黄帝时已伐木构材，建筑宫室（见《春秋内事》）。《说文解字叙》也说“神农氏结绳为治，而统其事，庶业其繁，饰伪萌生，黄帝之史官仓颉，见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别异也，初造书契”。这里的“易之以书契，百官以治，万民以察”，是在暗示着作辞的工作也已在黄帝尧舜时完成。

总之，在这整整一章中，关于八卦的创兴、重卦及作辞工作的创制时代及创制者的推测已非常完整。不见于帛书《系传》而见于今本《系辞》的大量的“《易》之兴”的讨论显为续貂之作，且与此甚相牴牾。

(二) 今本《系辞》的《易》之创兴说

今本《系辞》在谈到《易》的创兴时，又纂入了其他的内容，在创兴时代、创作者上说得更为具体、更为明确了；而这个时代及这个时代的作者也正是孔子所盛赞的，它包含着特殊的学术意义。

我们先看一看下面这几段只见于今本《系辞》而不见于帛书《系传》的文字：

“于稽其类，其衰世之意邪。”

“《易》之兴也，其于中古乎；作《易》者，其有忧患乎。”

“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪，当文王与纣之事邪。是故其辞危。”

“《易》之为书也，不可远……又明于忧患与故。”

“《易》之为书也，原始要终，以为质也……知者观其彖辞，则思过半矣。”

“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六，六者非它也，三才之道也。”

读了这几段文字，给我们这样几点印象：

1. 这里面关于《易》的创兴时代和创作者的说法，显然与前面所引述的伏羲神农黄帝尧舜画卦、重卦、作辞之说相矛盾，是传《易》者后来硬黏上去的。

2. 关于创兴时代和作者的问题，即便是在今本《系辞》中，也可以看出它的杜撰工作不是一下子完成的，是一步一步地向具体落实，最后才落实到儒家的“先王”头上，甚至还暗示到了孔子。它的轨迹是这样的：

殷（“其于中古乎”）—殷末（“殷之末世”、“文王与纣之事”）—

周(“周之盛德”)—春秋孔子时(“其衰世之意邪”)

3. “彖”与“辞”连言组成“彖辞”、表示周朝的“周”字,在《易》全部经、传中只出现一次,而这一次竟都是出现在今本《系辞》中,说它晚于帛书《系传》,这也是明证。

4. 三段由“《易》之为书也”领起的议论句,都是对《易》的叹赏赞美,在形式上多为偶句或协韵句,颇令人怀疑。事实上,对这三段文字,早就有人怀疑过。李镜池《周易探源》说:“南宋徐氏《易传灯》一书未见,据《四库总目》说:‘……谓《系辞下传》《易》之为书三章皆汉儒易纬之文,伪为夫子之作,以诳后世,亦沿欧阳修之误’。《四库》所非,我们或许以为是呵。”

5. “《易》之为书也”三段叹美之辞,其苦心孤诣地要抬高《易》的地位,乃其托文王作《易》,其用意一致。这不能不使人怀疑今本《系辞》的编辑时代与汉武帝置五经博士相去不远。

6. 我们从这几段话中,发现了那么多的“忧患”意识,如“作《易》者其有忧患乎”、“又明于忧患与故”、“其辞危”等等。这不禁使我们想起了孔子“邦有道则危言危行,邦无道则危行言逊”的感叹(《论语·宪问》)。我们不能不怀疑这种深广的忧患意识是借文王之事发泄“尚书多阙矣,《周易》未失”(《要》)的秦火之后的伤感;否则,我们无法解释这么多的思古幽情究竟缘何而起。说今本《系辞》撰作于汉代是不无根据的。

7. “三才”的次序。我们在上面的引文中有这样一段话:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六,六者非它也,三才之道也。”这段文字,不见于帛书《系传》。

帛书《系传》提到了“三极之道”。我们认为“三极”是来源于道

家的“三大”(《老子》“天大地大人亦大”)、“三稽”(《黄帝四经》“天稽地稽人稽”)、“三道”(天道地道人道),谓宇宙之中(即老子“域中有四大”的“域中”)的三个至大至极。道家称这三大、三稽、三道时均是天、地、人的次序(仅《黄帝四经》中有一例是天、人、地的次序,此是例外),帛书《系传》的“天地设象,圣人成能”等也是这个次序。因此,“三极之道”,肯定也是天、地、人的次序。

汉代象数派《易》学家在说“三极之道”时,是根据爻位:由上往下数,是天、人、地的次序;由下往上数,则是地、人、天的次序。如汉元帝时的《京氏易传》说“易有四世,一世二世为地易,三世四世为人易,五世八世纯为天易”。今本《系辞》正是从汉代的这种象位说出发,因此采用了天、人、地的次序。

五、道家重“始”、重“初”说

帛书《系传》与今本《系辞》有两处明显的异文,反映了《系辞》传承时重“始”与重“中”的两个不同的系统;而这当中似乎也暗示着道、儒两家的分际——虽然“始”与“中”这两个概念都颇为重要,但无论帛书或今本,其主体性思想仍属道家系统。

异文(一)

帛本:“是故君子之所居而安者,易之序也;所乐而玩,爻之始也。君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”

今本:“始”作“辞”,“序”或本作“象”。

异文(二)

帛本:“若夫杂物撰德,辨是与非则下,中爻不备。初大要,存亡吉凶,则将可知矣。”

今本：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫亦要存亡吉凶，则居可知矣。”

我们下面就对这两处明显的异文进行剖析。

（一）异文校证

1. “玩爻始”解

帛书《系传》的“始”字绝非“辞”字的讹误或假借，因为在帛书《系传》中“辞”字出现频率极高，如5次出现的“系辞”及下文“玩其辞”、“存乎辞”、“辞有险易”、“辞者”等等，皆如字作，无一讹误或假借为“始”者。帛书作“始”，这是确定无疑的。今本作“辞”，有两种可能，一种是有意改“始”为“辞”，一种是“始”音讹为“辞”。

下文“观始反终”的“观始”即是对此“玩爻始”的应和，与后文的“辨是与非则下……初大要”又遥相呼应。

“观象”、“观变”承“安(案)易序”，“玩辞”、“玩占”承“玩爻始”。“易之序”即“卦之序”(下文“易终则变”即谓卦终则变)，“象”谓卦象，“变”谓卦变。“始”指一卦之内的初爻，初爻是前卦之终与本卦之始的连接点，所以要“玩始”，“辞”指爻辞之含义，“占”指各爻辞之吉凶占验。总之，案易序、观象、观变皆就卦言，玩始、玩辞、玩占皆就爻言。卦序、爻始为帛书《系传》所重，这也与帛书《易经》卦序阴阳相偶的排列规则和由少至长的序次相一致。

2. “初大要”解

帛书《系传》“若夫杂物撰德……则将可知矣”的意思是：至于六爻相互排比组合，阐述卦义、辨别吉凶是非，则要靠下爻所示，中爻不具备这种作用。初爻是最关键的，存亡吉凶等事，均可据初爻以测知。

对初爻的重视，正与前面的“玩爻始”相一致。初爻是一卦之始，表征着事物发生的端倪和发展趋向的几微，而这又恰恰是对上文“见几而作”、“知微知彰”的呼应和总结（按：帛本作“知物知章”。“章”即“彰”。“物”借为“微”。物、微同为明母字，物是微部入声字）。这两段文字紧相承接，文气一贯，不容半句他文窜入。

3. 今本异文正谬

今本“非”字，是涉上文“是非”而衍。“其”字是“下”字之讹。“噫亦要”义不可通。“噫”是“初”字之讹（也可能“初”字残缺为“衣”，“衣”声近“噫”又讹为“噫”），“大”形近“亦”而讹为“亦”。“居”为“将”之音转（“居”为鱼部字，“将”为鱼部阳声字），而“将”字在时间上，也明确地标示着初爻对未来的预知。

（二）从帛书《系传》看重“始”、重“初”

帛书《系传》重乾卦，而乾卦是居于六十四卦之始，开篇便有“乾知大始”的命题（今本第一章）。紧接着便告诉人们“玩爻始”可以“自天佑之，吉无不利”（今本第二章）。而后又说“悔吝也者，言如小疵也……忧悔吝者存乎介”（今本作“介”，帛本讹为“分”），“介”是物之初始几微者（今本第三章）。再接下来，又强调“观始反终”（今本第四章）。这里的“观始”上承“玩始”下启“达几”。再下文的“藏往知来”正是在说明初爻的重要性。因为初爻是过去（上卦）与未来（本卦）的衔接点，是“藏往”与“知来”的关键所在。然后又以“小善”、“小恶”说“见几而作”、“知微知彰”之理。最后遥遥呼应开篇的“玩始”、“观始”，提出“初大要”这一《易》学命题。可见帛书《系传》重“始”、重“初”的线索十分清楚，贯穿始、中、终，如蛇灰蚓线，结构全篇。

(三) 从《易之义》看帛书《系传》之重“始”、重“初”

多种迹象表明，帛书《易之义》是一部杂糅之作，它大抵有两个来源：一个是帛书《系传》这一系统，另一个是略晚于帛书《系传》的另一门派的《易》学系统，而这两个系统很可能在学术上有着对垒的态势。前者撰作于战国后期，而后者撰作于秦末汉初。中国古代学术思想曾出现过两次大的融合，其一表现为战国中早期的黄老之学，其二表现为秦汉之际的《易》学（关于上述诸多问题，我将在另篇文章《〈二三子问〉、《易之义》、《要》的撰作年代及其与黄老思想之关系》中详论）。帛书《易之义》即是这一融合的产物。

帛书《易之义》的编纂体例分为两方面，一方面是摘录杂糅，一方面是阐释推衍，这一点必须首先明确。

帛书《易之义》也是在篇末有这样一段文字：

易之义，赞如反终以为质，六爻相杂，唯时物也。是故其初杂知而上易知也，本难知而末易知也。□则初如拟之，敬以成之，终而无咎。

这段话是从哪里来的？是因何而发？我们认为，这即是对帛书《系传》“若夫杂物撰德……”这一段话的阐释和推衍。“六爻相杂，唯时物也”是对“杂物”的阐释。“其初杂知而上易知也，本难知而末易知也”是对“辨是与非则下”的推衍。“初如拟之，敬以成之，终而无咎”是对“初大要，存亡吉凶，则将可知也”的推衍和阐释。

(四) 《易之义》重“初”与重“中”并存

帛书《易之义》不但袭用推衍了帛书《系传》这一系统重“初”的思想，而且也杂糅了另一《易》学门派的重“中”思想，具体表现在下

面一段文字中：

二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧……其用

柔若中也……三与五同功异位……三多凶，五多功……

《易之义》在推衍完初爻的重要性之后，中间没有间断地又并存了另一系统《易》说的重中爻的论述。尽管这看起来有些矛盾，其实兼收并蓄，正是《易之义》的特色。因而，这种并存完全对立的两种《易》说，其例甚多，并非仅此一处。

（五）今本《系辞》荟萃众说之失误

今本《系辞》荟萃众说，仅就这一部分来看，其技巧是不及《易之义》的。

今本《系辞》的来源，我们推测大抵有三个：其一，帛书《系传》。其二，秦汉之际另一门派的《易》说。其三，《易》学杂糅的成品——帛书《易之义》和《要》。

我们前面说过，帛书《系传》“初大要”一段是紧承上章“见几而作”、“知微知彰”的，是对上章的呼应和小结，文气上下连贯，不容间断。

我们再看看今本《系辞》，就会发现帛书《系传》的文气已被割断，东拼西凑，不得要领。

下面就看看今本《系辞》在帛书《系传》“见几而作”、“知微知彰”与“初大要”之间掺入了些什么：

颜氏之子，其殆庶几乎……

乾坤其易之门邪……

易之兴也，其于中古乎……巽以行权。

易之为书也不可远……

易之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初杂知而上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德……则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四同功而异位……其用柔中也……

易之为书也……爻有等，故曰物。物相杂，故曰文……

从中可以明显看到东拼西凑的痕迹，其多半是袭抄《易之义》和《要》的。

(1) 掺入的第一部分，可能仅因该章有“庶几”二字。然此章说“不貳过”之事，与“见几而作”无大关联；

(2) 掺入的第二部分，可能因该章有“彰往而察来，而微显阐幽”。但大部分与“知微知彰”无关；

(3) “三陈九德”章与上下文绝无关系；

(4) “易之为书也不可远”章中有“初率其辞，而揆其方”，故窜至此处；

(5) 窜入的第五部分是重初爻与重中爻并存，同时，对“杂物撰德”进行阐释和推衍；

(6) 窜入的第六部分，进一步推衍阐释“杂物撰德”。

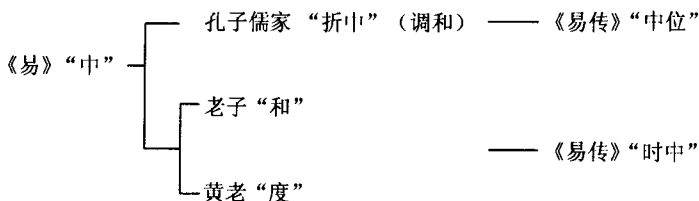
总的印象是，前后文不联贯，杂糅的痕迹明显可见。当然，在拼凑时，还是有兼顾帛书《系传》内部结构的意味的。

(六) 重“初”与重“中”为道、儒之分际

1. 帛书《系传》通篇无重“中”的迹象，这显异于《彖》、《象》二传及今本《系辞》，而其重“始”、重“初”的文句却处处可见。今本《系辞》糅进了很多重“中”的文句，其分际极为明显。

“中”作为一个哲学概念，最初当源于《易》。其大致发展轨迹

可以做如下勾勒：



这里需要说的是：

(1) 老子的“和”与儒家的“调和”有着明显的不同。

(2) 孔子儒家的“折中”被《易传》直接继承而表述为“中位说”。

(3) 《易传》“时中说”主要继承了黄老道家的“度”。因为黄老的“度”是在趋时而动、因时而变的不断的运动中实现的，而“折中”、“中位说”却偏重于“中”的相对稳定性。因此，“度”及“时中”都与“折中”、“中位”有明显的差异。

这些问题拟将另文详论，这里先不展开。

2. 始、初、几、微这些概念都与道家思想相关，为道家所重。比如，老子说“无，名天地之始……故常无，欲以观其妙”（第一章）、“搏之不得，名曰微”（第十四章）、“是谓微明”（第三十六章）、“为之于未有……合抱之木，生于毫末……慎终如始”（第六十四章），《庄子》“万物皆出于几，而入于几”、“窥其始”（〈至乐〉）、《黄帝四经》“知天之所始”、“观前以知反”（〈称〉）、“前知太古，后[能]精明”（〈道原〉）等等。

老子的“观妙”即是“观始”。这里的“观妙”、“观复”、“观前”、“窥始”、“慎始”、“知始”等都与帛书〈系传〉“玩始”、“观始”等重初爻的思想相关。帛书〈系传〉的“知微知彰”就是《黄帝四经》的“观

前知反”。“微”指事物发生的朕兆，“彰”指过去积累的经验。“知微”就是“知来”、“观始”，“知彰”就是“藏往”、“反终”。而此二者的合题，就是“初爻”，就是老子的“一”。老子的“一”既是万物发生之始，又是复归之终，所以老子强调“观始”、“观复”、“慎终如始”；而“初爻”既是前卦之终，又是本卦之始，所以《系传》强调“案易序”、“玩爻始”、“观始反终”。可见，初爻与老子的“一”有着异曲同工之妙。老子的“一”可以称为“大”，帛书《系传》的“初”也就获得了“大要”的界定。

帛书《系传》的理论框架在整体上是沿着“物终则始”这样一个道家自然观来构建的。因此，“观始反终”也就自然具有了特殊意义，而作为始与终的结合点的“初爻”同样自然而然地获得了“大要”的界定。

帛书〈系辞〉和帛书《黄帝四经》

考察帛书《黄帝四经》和《易传·系辞》之间在思想上的内在联系,是先秦哲学研究中一个新的课题。《黄帝四经》产生于战国早期之末或中期之初,是现存最早的道家黄老作品,^①而〈系辞〉过去则一直被认为是儒家的重要经典。但是,正如我在以前几篇文章中反复论证过的,〈系辞〉由于其与老庄道家的多方面联系,因而并不能被看作是儒家学派之作。通过本文的考察,我们会进一步了解〈系辞〉与道家黄老学派的联系,同时也使〈系辞〉道家说有了更充足的证据。

对于包括〈系辞〉在内的《易传》的学派归属,学术界的认识有一个变化的过程。首先是汉儒,提出《易传》为儒家宗师孔子之作,其后在近两千年的经学史上,这种说法一直居主导地位,其间虽有学者提出怀疑(如欧阳修),但并无深刻影响。20世纪三四十年代间,疑古学风大盛,反映在《易传》研究上,大多数学者都否认《易传》孔子作的经学传统,而以之为战国乃至秦汉作品。但是,对其属于儒家学派这一点,并无疑义。然其中也有新的观念,就是一些学者如冯友兰、钱穆、李镜池等都注意到了《易传》与道家之关系。不过一般只着重在老庄方面的影响。而帛书《黄帝四经》(即〈经法〉等四篇古佚书)虽在1984年全文公布于世,然多年来学界尚未及留意它与《易传》间的关系,直至新近胡家聪先生在《道家文化研

究》创刊号发表《〈易传·系辞〉与道家黄老之学相通》，才有了一个新的开始。我个人在最初讨论《易传》与道家关系时，也仅注意其与老庄的关联，现在看来，《易传》与黄老之学的关系，应受到更多的重视。这不仅限于《系辞》，而且，在即将公布的其他《易说》古佚书《二三子问》、《易之义》、《要》等作品中，亦可见到它们糅合着黄老道家的观念。本文仅就《系辞》吸收《黄帝四经》中的思想观念或两者相通之处，加以申论。

从作品中不难看出，《系辞》作者是一位具有博大心胸的思想家，他不仅博览群书，并以高度的融合力博采众家之长，明显地继承了老子的哲学立场和庄子“言意”的主题；并且，他对黄老道家的作品也十分熟悉，在《系辞》中多处直接或间接地运用了《黄帝四经》的文句，如《经法·六分》“物曲成焉”，《系辞》作“曲成万物而不遗”。又如《称》“圣人臚论天地之纪”，《系辞》作“故能弥论天地之道”（这两处引文马王堆帛书整理小组都曾在注释中指出），足见《系辞》与黄老思想的发展轨迹。下面本文将分别从六个方面来论述《系辞》和《黄帝四经》在重要观念上的联系。

一、“天尊地卑，贵贱位矣”这一由天道 推衍人事的思维模式本于道家

（一）由天道推衍人事的思维模式出于道家

西周以降礼制文化的重要特征之一，便是努力维护宗法等级制，先秦各家对于墨子指出的“骨肉之亲，无故而富贵”的宗法制虽从不同的立场提出挑战，但对于维持尊卑贵贱的社会伦序却是共同认可的，这当然包括稷下道家或黄老学派在内（庄周是个特殊的

例外)。自老子到黄老道家思想发展的一大特色便是托天道以明人事,这在马王堆出土的帛书《黄帝四经》上表现得尤为突出。例如:〈经法·道法〉有言:“天地有恒常,贵贱有恒立(位)。”作者在提出“贵贱有恒位”的主张时,首先便依托于“天地恒常”的天道法则。又如〈君正〉有言:“因天之生也以养生,胃(谓)之文;因天之杀也以伐死,胃(谓)之武。”作者在提出“文”、“武”观念时,乃“因天”而立论,此即依托于天道而立论。〈十大经·兵容〉有言:“天地形之,圣人因而成之。”这也是“因天”的观念。再如〈前道〉所说:“圣人举事也,阖(合)于天地。”这也是人事依托于天道的思想。总之,托天道以推衍人事是帛书《黄帝四经》的一个重要的思维模式。这一思维模式为〈系辞传〉作者直接所继承:〈系辞〉首段开头便说:“天尊地卑……贵贱位矣”,这是个由托天道(“天尊地卑”)以明人事(“贵贱位矣”)的思维模式的明显例证。

这里我们有必要对儒道两家的思维方式作一个明确的区分。儒家的创始者孔子,其思维方式是单向的,即其立论仅从人事出发,而道家的创始者老子则不然,其思维方式是双向的,即不仅以人事探究天道,而且也托天道推衍人事。孔、老这一思想格局,对儒道两家影响至深且巨,我们从孔孟的思想格局上可以看出他们虽然强调尊卑、贵贱,但仅从人事而立论,稷下道家或黄老则不然。关于这方面,我们可在下文征引帛书《黄帝四经》著作为证,并论证它们和〈系辞〉思想之联系或相通之处。

(二) “天尊地卑”概念较早见于帛书《黄帝四经》

“天尊地卑”一词,见于《庄子》书中,而这一概念,较早出现在马王堆出土的帛书《黄帝四经》中。

《庄子·天道》：“尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也。”为了确信“天尊地卑”的思想，这里把它提到“神明之位”的地位，这在庄子学派中是仅见的。从《天道》篇这段文字里，可以看出庄子后学的流派中有吸收稷下黄老思想的成分。这里，认为“尊卑先后”的序位是“天地之行”，而且为圣人所“取象”。这一“圣人取象”的观念，与《系辞传》惊人地相同。

“天尊地卑”的观念，在帛书《黄帝四经》中已有所体现。《十大经·果童》说：“观天于上，视地于下……以天为父，以地为母。”这里天在上、地在下，似已隐含天高地卑之意。而《称》中则明显地具有这种思想：“天阳地阴……主阳臣阴，上阳下阴……贵阳贱阴。”这里由天地到主臣、上下之间的尊卑贵贱思想表露无遗。

（三）“贵贱位矣”屡见于帛书《黄帝四经》

帛书《系辞》“贵贱立（位）矣”的思想，在帛书《黄帝四经》中早有明确的宣示。《经法·道法》一再宣称“贵贱有恒立（位）、‘贵贱之恒立（位）’”，《君正》亦指出“贵贱等”、“贵贱有别”，《十大经·果童》进一步强调“贵贱必谏”——坚称贵贱的等级是必然的。

道论及其自然无为说是道家各派的共同主张，但各派间在许多观点上是有着相当的分歧的。庄子学派和黄老道家虽有所交流，但处世态度上却有着很大的不同，例如庄子本人主张齐物，他之扬弃贵贱等级的思想，在先秦诸子中是最为独特的，而黄老之学则不同，它介入现实，而主张“贵贱有恒位”，作为黄老学派目前发掘的最早的代表作帛书《黄帝四经》便具有这一思想特色，它先于《系辞》，并对《系辞》当有所影响。

二、黄老道家与《系辞》之动静观

（一）天动地静的观念见于《黄帝四经》与《庄子》

《系辞》：“天尊地卑……动静有常，刚柔断矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。”这里是就天地之道论其动静、变化的特性。

“动静有常”，这是说天动地静各有常性。

吴澄《易纂言》说：“天运转不已，阳常动也。地填巛不移，阴常静也。”

徐志锐《周易大传新注》说：“古人直观认为天围绕着地转，天是不停地运动，其性质刚健，地是永恒的静止，其性质柔顺。”

依此，“动静有常”，即就天动地静的特性而言。

天动地静说最早见于帛书《黄帝四经》，其后俱见于《庄子》的《天道》篇和《天运》篇，引证如下：

《经法·四度》说：“动静参于天地。”此处以“动静”合于“天地”，是则天动地静之说。

《十大经·果童》谓：“地俗德以静，而天正名以作。”（按：“俗”，帛书整理小组云：“疑读为育。”）“作”，即动。下句：“静作相养”，即静动相养。此处，“俗（育）德以静”是就“地静”而言，“天正名以作”，是就“天动”而言。在《果童》这里，天动地静的观念，至为明确。这一观念在《称》中再度出现，在这篇的最后一段有这样的话：“天阳地阴……诸阳者法天，天贵正，诸阴者法地，地之德安徐正静。”此说阳动法天，阴柔法地而地之德正静，这也是天动地静说的表述。

天动地静说也见于《庄子》外篇，《天运》云：“天其运乎？地其

处乎？”《天道》云：“其动也天，其静也地。”这与《系辞》“动静有常”是同一个思想脉络。

（二）《系辞》“待时而动”的观念屡见于《黄帝四经》

在《易传》中《彖传》最重视“时”的概念，《系辞》继承了《彖传》对“时”的认识，也强调了“时”的重要性。《系辞》说：“待时而动”（帛书本作“待者而童”），又说“变通者趣时也”（帛书本作“变通也者，聚者也”），但总的来说，这二者对“时”的重视，都可溯源于老子与黄老道家，《老子》第八章云：“动善时。”黄老之学的先驱者范蠡便十分重视掌握时机。他说：“夫圣人随时而行，是谓守时”，“时不至，不可强生”，“圣人之功，时为之庸（用）”。在《黄帝四经》中更是强调“时”的重要性，在一万多字的《黄帝四经》中，“时”字出现达65次之多。如《十大经·观》的名言“圣人不巧，时反是守……当天时，与之皆断，当断不断，反受其乱”。这为司马谈父子作为道家学说的一个重要观点多处引述。司马谈在《论六家要旨》中引用“故曰‘圣人不巧，时变是守’”。司马迁《史记·春申君传赞》“语云‘当断不断，反受其乱’”，《史记·齐悼惠王世家》“嗟乎！道家之言‘当断不断，反受其乱’”。由此可见，从老子到黄老，从《彖传》到《系辞》，“时”的概念是沿着同一思想脉络发展的，即由老子“动善时”到黄老“时反是守”，再到《系辞》“待时而动”，可见道家对“时”的概念的发展线索。

此外，《系辞》还将天地与四时之变、动静之化并提：“夫键（乾），其静也圈，其动也摇（摇），是以大生焉。夫川（坤），其静也敛，其动也辟，是以广生焉。广大肥（配）天地，变通肥（配）四时。”此处天地、四时、动静概念之相联并举，这也常出现于《黄帝四经》。如：

〈经法·国次〉：“天地无私，四时不息”，这里，“天地”与“四时”并举；

〈君正〉：“动之静之……时也”，这里“动静”与“时”并举；

〈四度〉：“动静参于天地”，这里“动静”与“天地”并举；

〈论〉：“顺四时之变……应动静之化”，这里“四时”与“动静”并举；

〈论约〉：“四时有度，天地之……理也”，这里“四时”与“天地”并举；

〈观〉：“静作之时，因而勒之……分为阴阳，离为四时”，这里“动静”与“四时”并举；

〈十大经·果童〉：“夫天有□干，地有恒常……地俗德以静，而天正名以作，静作相养”，此处“天地”与“动静”并举；

〈姓争〉：“争（静）作得时，天地与之”，此处“天地”与“动静”、“时”并举；

〈兵容〉：“天地刑（形）之，圣人因而成之，圣人之功，时为之庸（用）”，此处“天地”与“时”并举；

〈顺道〉：“大呈（庭）氏之有天下也……不志（识）四时，而天开以时，地成以财”，此处“天地”与“四时”、“时”并举；

〈称〉：“天地之道……毋先天成，毋非时而荣”此处“天地”与“时”并举；

〈道原〉：“天地阴阳，四时日月”，此处“天地”与“四时”并举。

“天地”、“四时”、“动静”概念并举，散见于《黄帝四经》四篇（可证四篇为一人之作），〈四经〉中“动静”出现三四十次，其中“动”27见，“静”44见，“时”约65见，由此可见，〈系辞〉中“动静”之间如何适“时”的观念，正是继承了《黄帝四经》而发展的。

三、《系辞》“刚柔相摩”与《黄帝四经》“柔刚相成”

刚柔对称，始见于《诗·商颂》“不刚不柔，敷政优优”，又见于《尚书·洪范》“三态：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克”，指的是人的品德，到了老子才“第一次用来表述普遍性的哲学原理”^②。显然老子对刚柔对立方面的论述以及从普遍意义上的阐述，启发了《易传》的作者在《彖传》中大量引入刚柔，有意地用之来解释卦象，《系辞》便继承了《彖传》以刚柔解《易》的传统。

《系辞》与《彖传》以“刚柔”解《易》，得到了老子直接的启迪，也可能受到范蠡和《黄帝四经》的影响。从有关文献中，可见一条明晰的思想发展脉络，范蠡《国语·越语下》“阴阳之恒，顺天地之常，柔而不欺，强而不刚”，范蠡是以“刚柔”来说明事物的性质。帛书《黄帝四经》的出土，可以看到“刚柔”的概念一方面继承范蠡，一方面又与《系辞》有着十分密切的联系。

《系辞》的开头，由天之运转说到其性质之刚，地之静止说到其性质之柔，因而言“动静有常，刚柔断矣”，这概念正出现在《黄帝四经》中，《经法·道法》云：“天地之恒常，四时……柔刚。”

“天动地静”一词见于《十大经·果童》，而且《四经》作者认为天动地静为“天地之恒常”。再则，《道法》这里由天动地静的“天地之恒常”说到刚柔，与《系辞》此处“动静有常，刚柔断矣”，正是同一个思想脉络。

《十大经·三禁》云：“人道刚柔，刚不足以，柔不足恃（恃）。”《四经》作者一方面纠正了老子尊柔抑刚的偏颇，另一方面提出刚柔相济的观点，这正是《系辞》“知刚知柔”之本。

《系辞》“一阴一阳之谓道”，是对于老子阴阳观和战国中期南北道家阴阳观的发展。这里仅就《系辞》与《黄帝四经》的阴阳思想发展线索作论证。

《四经》中“阴阳”并提共 47 见，可证《四经》对阴阳概念的重视程度，在此可作以下两个重要论证：一是就“万物生成论”而言，以阴阳作为基本因素或原质（甚至是动力）。除了上述《十大经·观》“道”以阴阳为原质，而创生万物之外，《果童》中也有重要论述：“阴阳备物，化变乃生。”联系上下文意，可知在天地之间，万事万物的生存演变都是由于“阴”、“阳”两种质素相互作用而形成的。另一点是把“阴阳”作为一个基本因素由自然界扩大化到社会、政治、人事、秩序的安排，作为一种等级性的合理的说明。^⑤在《十在经·称》中，“凡论必以阴阳□大义，天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴……主阳臣阴，上阳下阴，男阳女阴，父阳子阴……贵阳贱阴”。这里明显地由自然界的阴阳性质，作为人类社会、政治与伦理等级秩序划分的理论基础。

如前所说，由天道推衍人事是《四经》思维方式的一大特色：它的“贵贱有恒位”的社会伦理的主张，正是由其天道观而推展出来的。《系辞》所讲“天尊地卑，贵贱位矣”，其继承《黄帝四经》的思维方式及其社会伦理等级秩序的维护，两者间思想发展的脉络是极其明显的。

五、《系辞》“三极之道”与先秦道家天地人一体观

《系辞》的“三极之道”，指天、地、人三者至极之道。“三极之道”今本《系辞下》作“三材之道”，谓：“有天道焉，有人道焉，有地道

焉，兼三材而两之……三材之道也。”《说卦传》则作“三才”，谓：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之。”今本《系辞下》所说的“三材之道”，不见于帛书本，乃是从古佚书《易之义》中抽出添补的，而《说卦》这段文句更为完整地出现于《易之义》中。帛书《系辞》和《易之义》都是从六爻爻位的角度，喻《易》的象征天、地、人之道。“三极之道”与“三材之道”是异文同义，但原本作“三极”，则更接近于道家概念。

道家常用“极”的概念以喻人或天地间最高准则。在中国哲学史上，成为最高哲学范畴的“无极”，始于《老子》（第二十八章），“太极”一词，则见于《庄子·大宗师》。《老子》一书，“极”字 6 见，如第十六章“致虚极，守静笃”，帛书乙本作“致虚，极也；守静，督也”，则“极”已是一个独立的观念。第六十八章“配天古之极”（按：俞樾疑“古”是衍文），《黄帝四经》等书的“天极”概念，或本于此。老子之后，南北道家都喜用“极”字（《庄子》书中，“极”字约 30 见，如“无极”、“太极”、“八极”、“六极”、“北极”等词。《文子》、《鹖冠子》亦屡见），而《黄帝四经》之重视“极”义，全书达 33 见，除“天极”等概念之外，还提出“发布制度，建立准则”（布制建极）的重要主张。而“三极之道”则更是《四经》思考问题的一个特殊方式。

原始儒家，仅言人事而不及天道。因而思考问题，常囿于政治人伦层面。将宇宙人生作为一个整体来思考，则是先秦道家思维方式的一大特点。这种思维方式始于老子，《老子》第二十五章有言：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”“道法自然”，即是道性自然，则天、地、人所取法者，自然而已。《庄子》继之，以为“三籁”——天籁、地籁、人籁，所发出的尽皆自然的音响——宇宙间形成一股和谐的交响乐。庄子进而从气化论立场，来阐释天、地、人

之同质；庄子天人合一思想的基石，以“气”为自然界万有的基本原质。人的生死，即是气的聚散。所以他说：“游乎天地之一气……假于异物，托于同体。”（《大宗师》）又说：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。……通天一气耳。”（《知北游》）宇宙为一生生不息的大生命，亦即气化流行的大过程，其间并无质的基本差异。

黄老学派或稷下道家就有着不同的偏向，一方面他们继承老子的天、地、人为一体的观点，另一方面他们又强调三者有着各自不同的职能。如《黄帝四经》一方面强调“动静参于天地”，另一方面指出“天制寒暑，地制高下，人制取予”——是则认为天、地、人各有不同的职能。稷下道家的观点亦同。总之，“三极之道”是先秦道家天地人一体观的一种特有的思维方式。从稷下黄老到《易传》可以看出它们之间思想线索的发展。《十大经·前道》说：“上知天时，中知地利，下知人事。”这一天时、地利、人事的“三极”观念，到稷下道家有着相同或明确的提法，《内业》说：“天之时……地之材……人之谋。”《枢言》则进一步说：“天以时使，地以材使，人以德使。”^⑥《枢言》此说，即为古佚文《易之义》所本。《枢言》的“人以德使”，《易之义》的作者便更为具体地说成“人之道曰仁与义”。《说卦》全文照抄《易之义》这句话，而不见于帛本的《系辞下》，抄录《易之义》时，行文略微简化而已。总之，自《黄帝四经》至《彖传》、《系辞》而《易之义》或《说卦》，可能看出它们同一思想的脉络。

六、《系辞》尚功思想与稷下道家的关系

尚功思想在齐国有很长的历史渊源，从姜太公治齐开始，便以“尊贤上功”（《吕氏春秋·长见》）为立国方针，管仲相齐，“九合诸

侯，一匡天下”（《史记·齐太公世家》），管仲之尚功自不待言。被视为稷下论丛的《管子》，其“尚功”之言，遍及全书。《管子》一书中“功”字多达260见，大谈谋功之道，极言“厚功大业”，稷下和黄老道家自不例外。

尚功思想之为道家学说的一大特点（庄子例外），自老子、范蠡、《黄帝四经》至稷下道家皆然。老子讲求功成之道，《老子》言“功”凡7见，他重视“有功”（第二十二章），但又一再强调“功成而不居”（见于第二、九、十七、二十四、三十四、七十七各章）。这是由于老子目击世乱之根源在于人们肆意伸展其占有欲，因而晓示世人“功成名遂”之后，便要适时身退，并且提出“不争”的主张，要人收敛占有的冲动。《黄帝四经》作者则认为该争时还得争取，不然就达不到成功的目的，因而说“作争者凶，不争亦毋以成功”（《经法·姓争》）。同时认为“圣人之功，时为之庸，因时秉□，是必成功”（《十大经·兵容》），即要人掌握时机，因天时以功用之义。并且进一步提出“国富民强，功得而财生”（《经法·六分》）的主张。这个主张在《系辞》中得到了巨大的回响，《系辞》说“盛德大业至矣哉，富有之谓大业”，又说“有功则可大”，这与前引《黄帝四经》的“功得而财生”无疑是同一思想环境下的产物。《史记》对于稷下学宫以及孔孟儒学思想的发生环境曾作过如下的经济社会的分析：“齐带山海，膏壤千里……临淄与海岱之间一都会也，其俗宽缓阔达……大国之风也”，“而邹、鲁滨洙、泗，犹有周公遗风，俗好儒，备于礼，故其民皞皞。”（《货殖列传》）真可谓洞察清明，一针见血。儒学的发源地鲁国，到了战国时代已沦为小国而每况愈下，拘于礼教的儒者，其心态之“皞皞”，当然不能产生“功得”、“财生”、“富有”、“大业”这种开放社会的思想格局的。而《系辞》盛赞的这种“盛德

大业”的昂扬精神，正是当时积极向上的齐国社会形态的写照，而《黄帝四经》这种“功得财生”的功利思想也正是当时时代的反映。

总之，自《黄帝四经》畅言“功得而财生”，到《系辞》之推崇“富有大业”，其思想脉络之联系是至为鲜明的。

《系辞》与《黄帝四经》在上述几方面的关联，已足能反映出黄老道家对《系辞》形成的影响。但是，我们也并不能就此得出这样一种结论，认为《系辞》就是《黄帝四经》的直接发展。应该承认，《黄帝四经》和《系辞》是两种不同性质的作品，前者为有系统思想的经世之作，而后者在形式上则是一部解《易》作品。《系辞》之吸收、融纳《黄帝四经》的思想，只是局限于其对《周易》的解释范围内。所以，尽管它发挥了《黄帝四经》中某些重要的观念，但是，对于《四经》中“道生法”的主题则未顾及。从这儿我们也可以看出它们之间的差异。当然，本文之作，重点在于强调二者间的异中之同，以进一步阐明《系辞》与道家之关系。

注：

① 陈鼓应：《帛书《黄帝四经》成书年代等问题的研究》，收在《黄帝四经今注今译》，台湾商务印书馆 1995 年版。

② 余敦康：《从《易经》到《易传》》，《中国哲学》第七辑，北京三联 1982 年版。

③④ 朱伯崑：《易学哲学史》上册第二章：《易传及其哲学》。

⑤ 胡家聪：《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通》，《道家文化研究》第一辑。

⑥ 《管子》四篇《内业》、《心术上》、《心术下》和《白心》之外，《枢合》与《宙合》等篇，亦被学者们认定是稷下道家之作。

〈系辞〉的道论及太极、大恒说

道论是先秦道家的共同主张。

从严格的哲学观点来看，先秦道家各派之间的差异是很大的，但是他们之所以都可纳入道家的名称之下，就是因为他们都突出了作为万物本源的道的首要地位与最高准则，并对道体提出了各自的系统性的论证。如果从道论这个共同主张来看，那么《易传》与道家的关系应该重新加以考虑。从前冯友兰先生曾在英文本的《中国哲学简史》上说：“《易传》中最重要的形上学观念是‘道’的观念，道家也是如此。”又在《中国哲学史》上说“《易传》采老学‘道’之观念”。李镜池先生在《周易探源》中说：“道家思想的特色，在于以‘道’为宇宙构成的总原理；道家又认识到事物矛盾变化的道理。这是道家思想的进步的地方。在《系辞》里也有类似的理论。”这意味着从道论的角度来看，〈系辞〉与老子间有着内在思想的联系，本文则进一步论证它可被视为道家学派内的发展。

一、道论

道家各派之间思想倾向之不同，先秦典籍中即有表述。除《庄子·天下》篇曾列关尹、老聃、彭蒙、田骈、慎到及庄子三派之外，《吕氏春秋·不二》篇列举十家，其中五家属道家，且所贵各异：“老

聃贵柔，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己。”当然，此处所论还多是从“治国”处着眼。从道论方面而言，各派间的差异，也是存在的。一般说来，道家自老子以后，分成两大主要学派，即庄学和黄老之学。这三者间当然有其共同之点，但差异也是很显著的。后人常以老庄并称，但是他们对于道论的偏重点却各有不同。老子以其积极入世的态度比较重视道的客观性，以“反”的规律及柔弱的作用并把握、应用于人类社会政治生活之中，因而，形式上建构了完整的本源论体系；庄子则因其游世的艺术精神，而比较强调道的自为之性，并将其内化而为各人主体的心灵境界。就老子和黄老来说，老子以无有互动来描述道体，而黄老则强调道的虚无一面，并突出天道的法则意义，来论证其君道无为而臣道有为及刑德并用等社会政治理论。至于庄子和黄老之间，虽然都强调道的虚无特性，但其精神倾向则迥异，黄老讲道生法，而较近于老子的客观化形态之道，庄子则转向主体境界之开展。

老与庄、老与黄老、庄与黄老之间，虽有如此大之差异，但无人否认其同属道家。如前所述，这当然因为它们之间也有共同点，如同以道为最高之范畴，而为万物之本源或依据，都强调道之虚无无形之性质，都从道论中推出人事学说等。而《系辞》也正是具有这些方面的特点。

《系辞》属于通论《周易》大义之作品，基本内容约形成于战国后期，马王堆汉墓帛书《易传》中包括了今本《系辞》的绝大部分内容。本文拟以道论和太极或大恒这两方面来探讨一下《系辞》与老子的内在关系。

《系辞》论道主要有两段文字。一段是“乾坤，其易之蕴邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾

坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”。此处由讨论乾坤与易的关系而归纳为道和器一对范畴，可以看出，道即指易，器即乾坤。就易本身而言，乾坤即乾卦☰和坤卦☷，道指乾坤两卦变化之法则，从哲学上讲，乾坤则是指天地，道指天地（万物）运动的普遍规律。《系辞》此处肯定道（易）蕴于器（乾坤）之中。

这段文字中，《系辞》以道器对言，并用形而上与形而下来区别之，都与老子有密切关系。就道器这对范畴来说，虽明确于《系辞》，却渊源于老子。老子说“道常无名，朴”，又说“朴散则为器”，一方面把道器相对起来，另一方面又以器为从道中生出。与此相比，《系辞》并无明显的道生器之义。另外，《系辞》以形而上即无形来规定道，形而下即有形来规定器，也与老子一致。老子以道为无形体，即所谓“大象无形”，而具体事物即器，则有形体，《老子》第五十一章“道生之，德畜之；物形之，器成之”也正是这个意思。

《系辞》论道的另一段主要文字是“一阴一阳之谓道”。一阴一阳，意思是又阴又阳，阴阳互动。这也就是说道体包含着阴和阳两个方面，而阴阳的运动变化就构成了道的内容。我们知道，老子论道体时主要是运用有和无两个概念，认为道体包含有和无两个方面，但在第四十二章的论述中也讲到了阴阳，这一章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这里讲的是宇宙生成论，其中一即道之别称，二指阴气和阳气，三指阴阳相合而形成的一种均调和谐之状态。道虽然浑沌未分，但它实际上已禀赋阴阳两气，所以才能从中分化出来，并进而和合产生天地万物。因而，从第四十二章来看，老子也有道体包含阴阳两面的想法，后来《系辞》“一阴一阳之谓道”命题的提出，当与老子有关。

当然，《系辞》毕竟是解释《易经》的作品，虽然与老子有如此密

切的关系,但在形式上仍是由《易经》而来。因此,《系辞》对道的论述可以说都有筮法的基础,如“一阴一阳之谓道”命题的提出,就与《易经》的阴阳爻、六十四卦两两相偶,除乾坤外的六十二卦既包含阳爻又包含阴爻等有关。但是,《系辞》之所以出现于战国后期,而不是更早,与中国哲学特别是道家哲学的发展密不可分。它用了许多哲学概念来讲筮法,这就使对筮法的解释也具有了哲学意义。

《系辞》道论虽是对老子道论的进一步明确和发展,但受其解《易》体例的限制,它在系统性方面反而不如老子。老子对道体、道用、道的性质等都有精辟的描述,而且由此引申出人生及社会政治法则,构成了一个虽略显简单素朴却很完整的思想体系。《系辞》则不然,如同它用形而上和形而下来区分道器一样,它在本体道和实物器之间没有建立起融贯的联系,而以上下为两截。如老子由道的自然无为性质而要求人君之自然无为,且有具体论证,《系辞》讲“易无思也,无为也,感而遂通天下之故”,则显突兀,且讲“易”、道如此,对器则没有如此要求,当系抄袭老子而来。

另外,由于《易经》本为卜筮之书,与宗教迷信有关,因而解释它的《系辞》也不可避免地带有宗教迷信的痕迹,如同其大部分语句都既讲筮法,又讲义理一样,《系辞》本身可以说是一个宗教与哲学的混合物。在这方面,老子则是明确而彻底的。老子用自然无为的道否定了上帝及鬼神的绝对性,对以后中国无神论传统发生了最大的影响。

从道家系统内部来看,庄子学派主要把老子客观的道内在化而为人心灵的一种境界,从而发展出一种高超的境界哲学。与庄学比,《系辞》在这方面是望尘莫及的。

二、太极说的道家性质

通行本〈系辞〉中有“太极”概念。〈系辞上〉说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业。”这段话的意思讲的是什么，后人有不同理解，或以为是讲宇宙生成论，或以为讲揲蓍成卦的过程。个人以为，这段话无疑与揲蓍成卦的筮法有很大关系，但是在当时宇宙生成论已经形成并流行的背景下，它包含这方面的内容也是有可能的。如前所述，《易传》常常使用两套语言，一种与筮法有关，一种则与哲理有关。“易有太极”章也应是如此。

在诸子文献中，太极最早出现于《庄子·大宗师》中。庄子形容道的神妙，说是“在太极之先而不为高，在太极之下而不为深”。此处太极同六极对文，太极指空间的最高极限。〈系辞〉把它拿过来，看作是卦象或天地万物的根源。此是对《庄子》中太极一词意义的发展。

从哲理方面来说，“易有太极”章是讲宇宙发生的问题。其中太极是天地万物的根源，类似于道家哲学中的道，而“太极生两仪”等则近于老子所说“道生一，一生二，二生三，三生万物”。因而太极说也源于道论的一部分。

朱伯崑先生曾说：“在中国哲学史上，关于宇宙形成的理论有两个系统：一是道家的系统，本于《老子》的‘道生一’说；一是《周易》的系统，即被后来易学家所阐发的太极生两仪说。”^①这是非常正确的。更进一步，我们可以说，这两个系统之间还存在着交互融合的关系。从发生的时间上来看，《老子》倡于前，〈系辞〉随其后，

《系辞》讨论这个问题受到《老子》的影响是毋庸置疑的。另外，此后的易学家在讨论或阐释“易有太极”章时，也多把它和道家系统结合起来。^②

汉代是宇宙形成论发达和流行的时期，我们可以从这儿入手来考察。先来看一下《易纬》。《乾凿度》说：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”这是把宇宙形成的过程分为四个阶段：太易、太初、太始、太素。实际上，如朱伯崑先生所说，事实上只是两个阶段，一是太易即气未产生的阶段，一是气质具备的阶段，包括太初、太始、太素。这后一个阶段，就是太极。所以《乾凿度》说：“太易始者太极成。太极成，乾坤行。”这是说先有太易，后有太极。郑玄注云：“太易，无也，太极，有也。太易从无人有。”这与周敦颐后来讲“易无极而为太极”是完全一致的，不过周氏用无极代替了太易。

上面《易传》讲的宇宙形成论，值得注意的有两点：第一，由太易而太极，由无到有，与老子所说“有生于无”之说十分接近。《淮南子·原道训》也说：“是故有生于无，实出于虚。”第二，以“视之不见，听之不闻，循之不得”形容太易，本于《老子》第十四章对道的描述。以太极为混沌未分之元气，也受道家影响。老子多用混、浑等来形容道，但并未明确言及气。后经《黄帝四经》、《庄子》到《鹖冠子》中就明确提出了“元气”概念，以之为天地之来源。《淮南子·天文训》也说：“天地无形，冯冯翼翼，洞洞属属，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气。”这与《易纬》所讲太易而太极的过

程是很接近的。

《易纬》以浑沦未分之元气来解释太极，显然是受道家著作《淮南子》等的影响。但是，太极在宇宙形成论中的地位与道还不能等同。将老子“道生一”与《易纬》“太易始著太极成”比较，则太易相当于道，太极相当于一，属于道之下的次级本源。当然，在与天地万物相对的意义上，它们还属于同一个层次。

道家的“道”，从《庄子·天下》篇开始，又称为“太一”，《易纬》中也使用了这个概念，不过用它来指太易，而不是太极。但是，到了后代经师那里，便有以太极为太一者，如虞翻《易注》即说“太极，太一也”，这就把太极和道家的道彻底等同了起来。

作为新道家——玄学的开创者，王弼对易的解释是从老子出发的。他在解释“大衍之数，其一不用”时说，“不用而用以之通，非数而数以之成，斯《易》之太极也”。这是以太极为一、为无、为本体。实际上，也就是把太极和老子的道等同了起来。后来王弼后学韩康伯注释“太极”时说：“夫有必始于无。故太极生两仪也。太极者无称之称，不可行而名，取有之所极，况之太极者也。”并是此义。

宋儒中言太极者始于周敦颐。周作《太极图说》，图文并茂。宋以来学者（如宋代朱震、清代黄宗炎）早就指出周氏太极图来源于北宋道士陈抟。而其对此图之解说，更有道家之色彩。开头一句“自无极而为太极”（朱熹定为“无极而太极”，毛奇龄已指出其误）就受到道家、道教的显著影响。“无极”一词本于《老子》第二十八章“后归于无极”，自无极而为太极也包含着无生有的内涵。《太极图说》接着讲“太极动而生阳，动极而静，静而生阴”，以太极为阴阳五行方面的来源或根本。这种宇宙生成论模式，与道家如《淮南

子》所述十分相似，冯友兰先生则指出周氏这里受到了从《易纬》到道教的影响。^③

周敦颐之后，张载、朱熹都讲太极。张载以太极为气，说：“一物而两体，其太极之谓与？”“一物两体，气也。”这与《易纬》以元气释太极相近，而从更根本的方面来讲，则与《鶡冠子》、《淮南子》为代表的“元气论”相联系。这里也可以加上庄子。《庄子》在道论的形式下包含了丰富的气论思想，已经有明确的“通天地间一气也”和气生物的认识，在道和气之间建立了重要的联系。张载的气论，以气释太极，从其著作来看，可以肯定受到了庄子的影响，如其释《系辞》“天地絪縕，万物化醇”时说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息。易所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹，野马者与！”此中提及庄子语见于《逍遥游》表明张对庄子的接受。另如庄子喜谈虚，张载言物“太虚”，即语出《庄子·知北游》；庄子讲人之生死为气之聚散，张载称生死为气之聚散等，都袭取庄子观点而发展。

朱熹以前言太极者多以气、道解释，至朱熹则有一转变，而继承程颐以理解太极。他说：“太极者，其理也。”“总天地万物之理便是太极。”值得注意的是，从发生的角度来看，讨论万物之“理”最早始于道家，庄子尝言“万物之理”、“天理”，而成书于战国早中期的帛书《黄帝四经》谈“理”最为突出与明显。《经法》以“物各〔合于道者〕谓之理，理之所在〔谓〕之道”。此以“理”为道之散说。道之体现于万物者，而道则为理之合说。这与朱熹承认物物有理，众理汇为太极十分近似。从这种比较中，可以看出朱熹的太极实相当于《四经》中的道，而朱熹讲“物物各有一太极”，与庄子讲道“无所不在”也十分相近。

以上所举《易纬》、王弼、周敦颐、张载、朱熹等对《易》的解释，

在易学史上均占有十分突出的地位,他们对太极的解释,都援用道家的气、道及理,表明太极概念从产生到发展都具有明显的道家性质。

三、大恒概念源于老子

“太极”一词从《庄子》中发展而来,但在帛书本〈系辞〉中,“太极”则写作“大恒”,虽然“极”、“恒”二字篆文字体相近,但由于帛书〈系辞〉中既有“极”字(如“三极之道”),又有“恒”字,因而“大恒”并不像是“太极”的误写(帛书《老子》中既有“恒”字也有“极”字,二者之间区别还是较明显的)。

“大恒”一词与老子的关系更加密切(帛书《老子》“恒”字出现28次之多)。老子形容道时常使用“大”、“恒”二字。《老子》第一章即提出“恒道”的概念。第二十五章说:“强字之曰道,强为之名曰大。”又以“大象”等喻道。老子用“大”指道在空间上的无限延伸,“恒”指道在时间上的无限绵延。因而,“大恒”便是指道在时空上的无限性。

“大”、“恒”在《老子》中分开使用,是形容道的性质的,到帛书〈系辞〉,则将之合二为一,并成为一实体性的词汇。从“大恒”这一概念,我们更可看出〈系辞〉在义理方面与老子的关联,同时也可表现出“易有大恒(极)”章的哲理内容。

总之,无论“太极”说或“大恒”说,都与道家具有一脉相承的关系。自较大的范围而言,它都属于道家道论的范畴。至于帛书〈系辞〉“太极”原本作“大恒”,则更具原始道家的哲理意蕴,这概念出于老子是无疑义的。由于“大恒”这一极具关键性的概念的出现,

则帛书《系辞》之属道家系统著作，比之通行本更具特色。

注：

- ① 朱伯崑：《易学哲学史》上册。
- ② 以下论述参考了朱伯崑先生《易学哲学史》。
- ③ 见《中国哲学史新编》第三册，第 191 页。

第 五 部 分

〈说卦〉、〈序卦〉的道家理路

〈说卦〉“穷理尽性”的道家理路

一、前言

〈说卦〉文字如同〈系辞〉，在占筮内容上放进了丰富的哲学语言。^①其哲学内容则采道家天地人整体性思维而提出“三才”之道，并运用老子相反相成之理，呈现其“八卦相错的对立统一观”。而〈说卦〉之受到后人重视，是由于其提出了“穷理尽性”的命题。本文要在论证这一命题乃依循着道家的思想理路而来。

三玄是古代易学与道家的智能成果，原始道家之哲理运思极富原创性，而《易传》则具有强大的综合组织能力，往往将道家一些重要的概念以命题形式作出精辟的思想总结。如〈系辞〉对《老子》“道”与“阴阳”关系的概念，总结为“一阴一阳之谓道”的命题；并将《老子》“道”、“器”关系的论述，总结为“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。^②〈说卦传〉亦然，将先秦道家有关道、德、理、性、命的思想概念，以命题形式表述为：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

〈说卦〉所谓“和顺于道德而理于义”，是说《周易》的创作，乃顺合于宇宙规律和现象，并使两者统一于合宜的关系中。所谓“穷理尽性以至于命”，说的是《周易》的作用，其意为以“道德”原则来穷究物理探究人性，继而安顿人类的终极命运。《说卦》这里提出“穷

理尽性”以及安顿性命之说,是为古代中国哲学宇宙论和心性论中的重要议题。

〈说卦〉陈说八卦序列及卦象,其说象中可能保存了较早的原始材料,^③但从传文中所使用“道德”、“性命”、“刚柔”等复合词的情况看来,其成书年代和《庄子》外、杂篇属同一时期,^④两者在思想理路上也有所联系。

在〈说卦〉传文的诸多论点中,以“穷理尽性”最富哲学内涵。首先它言简意赅地将先秦道家宇宙论和心性论的观点联系起来。唐宋之后,经成玄英及程朱等哲学家的诠释,它的哲学意义更加丰富而突显。成玄英在诠释《老》、《庄》时,频繁使用“理”以替代“道”,并在中国哲学史上首次将“理”提升到“道”的高度而成为本体论中的最高范畴。同时在成玄英将其本体论引向心性论时,又运用“穷理尽性”之说来建构其重玄学的重要方法及境界。成玄英对“穷理尽性”的重视与特殊的诠释,成为程朱理路之先河,^⑤不过,本文重点在于正本清源,梳理先秦这一“哲学突破”时期的思想理路,故以战国易、道关系之思想发展脉络为主题,而不另生枝节。

二、宇宙论意义的“道”、“德”、“理”范畴

“穷理尽性”之说,突出了“理”和“性”两者关联的哲学议题。我们且先了解战国道家使用“理”这一概念的义涵以及它与老庄“道”、“德”范畴的关联性。

“理”的概念的出现,与“道”紧密相连,如《庄子》说:“道,理也。”(〈缮性〉)《庄子》且将“道理”连词,一如“道德”之连词,^⑥并谓“知道者必达于理”(〈秋水〉)。但《老子》书中并未出现“理”字,而

以“德”与“道”并称。在哲学史上老子首次将“道”提升为宇宙本体及万物根源，而“德”则是对“道”的分有；万物得到道而生成便是“德”（如《庄子·天地》谓“物得以生谓之德”）。

道家的世界观是整体性思维：道与万物之间，形而上与形而下之间，形成为一个不可分割的整体。因而老子提出“德”以作为道与万物之间的中介，“道”对万物具有创生的功能，“德”对万物则具养育的功能；道为体而德为用，两者体用无间。战国道家发展这一传统，并提出气论以补充道化生万物过程之不足，同时又提出“理”的范畴，以说明天地的法则及万物的属性与规律。

战国道家最大的两个学派——庄学与黄老之学，都极力阐扬“理”的范畴。《庄子》言“理”，达 35 见，多用以描述天地万物之法则、规律，如谓：“天地之理”（《秋水》）、“万物之理”（《秋水》、《知北游》）。帛书《黄帝四经》对“理”的使用更加广泛，从“天理”到“人理”（《经法·四度》），从“天地之理”到“人事之理”（《经法·论约》），要在申言天地法则与人间序阶。黄老帛书的理观，有两个方面引起我们的注意：一是反映出黄老道家已脱离老子形而上学的笼罩，有意识地将老子形而上之道落实到天地之间，着意于天地规律的探讨。^⑦二是黄老道家将“理”的概念提到老子“德”的地位，并有取代“德”的倾向。^⑧

战国道家之理观，另有两点尤值得我们关注：一是庄子学派提出“万物殊理”的学说，黄老学派则提出“同道异理”（《经法·四度》）的主张。二是黄老帛书对《易传》的影响。兹分别简述如下：

（一）《庄子·则阳》曰：“万物殊理，道不私。”庄子学派提出“道者为公”、“万物殊理”之说，实为宋代提出“理一分殊”说之思想源头。《庄子》谓“道通为一”（《齐物论》）、道“无所不在”（《知北游》），

均喻道之普遍性，此为宋儒“理一分殊”之“理一”说之所本，而“万物殊理”，则合宋儒“分殊”说之义涵。

(二)帛书《黄帝四经·称》云：“知天之所始，察地之理，圣人麋论天地之纪。”这里强调圣人知察天地之道，这和〈说卦〉所言圣人“穷理”颇相一致。而〈称〉篇所言“圣人麋论天地之纪”，此语曾被〈系辞〉所引用。^⑨

要之，道家以“道”作为天地万物存在之根据，以“理”作为事物性质的规定及其规律。然“道”属形而上，而“理”则不属形而上，通过“理”使道落实到现象界，其为道与万物间之重要联系网，一如德之为道与万物间之重要桥梁，而“德”着重在养育万物的功能，“理”则作为万物之统会原则。

在先秦学术中，“理”不等于“道”，到唐代成玄英才将“理”提升到“道”的地位，并以之作为宇宙论及本体论的最高范畴，这在中国哲学史上是第一次重大的突破。

在先秦哲学中，“理”的概念仍属于物理的层面。《鹖冠子·泰录》云：“神圣乘于道德，以究其理。”其义亦即〈说卦〉所谓“圣人和顺于道德而理于义”；《鹖冠子·王铎》云“辩于人情，究物之理”，也和〈说卦〉“穷理尽性”相对应。

三、“理”、“性”概念之关联

〈说卦〉开宗明义宣称：“圣人作《易》也……和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”此处提及“道”、“德”、“理”、“性”、“命”诸概念，无不蕴涵着丰富的哲学内容而为先秦诸子所共同探讨的论题。不过，道、德、理、性、命诸概念同时出现在同一段文脉中，为其

他典籍所罕见,却常见于《庄子》。其中有几段文意和《说卦》对照颇饶意趣。兹引述对比申说如下:

其一是《庄子·天地》“泰初有无”一段,论述道由混全状态向下落实创生万物,其于道生万物过程中,庄子学派使用了“德”、“命”、“理”、“性”,并为“德”、“性”、“命”各概念下了简明的界说。其后还提出“性修反德,德至同于初”之说,这和《说卦》“(穷理)尽性以至于命”颇有相通之处。^⑩

其二为《庄子·缮性》开篇有这段话:“古之治道者,以恬养和;[知]生而为以知为也,谓之以知养恬。知与恬相养,而和理出其性。夫德,和也;道,理也。德无不容,仁也;道无不理,义也;义明而物亲,忠也;中纯实而反呼情,乐也;信行容体而顺乎之,礼也。”此处庄子学派对礼乐文明的肯定,颇给人耳目一新之感。把这段文意和《说卦》对比,可以看出两者有几点相应之处:(1)《缮性》将仁义纳入道德范畴,和《说卦》三才之道将人道之仁义纳入阴阳、刚柔的天地之道中颇为一致;^⑪(2)《缮性》云:“德,和也;道,理也;道无不理,义也。”和《说卦》所说“和顺于道德而理于义”文意相合;(3)先秦典籍中,“理”和“性”两个概念同时出现在一个文句中,可能仅见于《缮性》和《说卦》。《缮性》将“理”和“性”两个重要概念相联系,而提出“和理出其性”之说,这一思路是把“穷理”当作“尽性”的前奏,唐代成玄英和宋代程朱对“穷理”和“尽性”之间关系的解释,事实上是沿着庄子这一思路下来的,即视穷“理”为尽“性”的前一工夫;(4)《缮性》“以恬养知”、“以知养恬”至“知与恬交相养”。此处所谓“知”即客观对象,“恬”及主体修养,“恬”与“知”关系,即主体与客体关系,而穷“理”与尽“性”关系,亦即主体与客体关系。

其三,《庄子·庚桑楚》曰:“道者,德之钦也;生者,智之光也;

性者，生之质也。……知者，接也；知者，谟也；知者之所不知，犹眊也。”这里有两点特别引人关注：(1)庄子学派提到“知”与“性”两个重要的概念，这也正是穷“理”尽“性”的课题。〈庚桑楚〉指出“知”有两类，一类是感性认识，一类是理性认识。所谓“知者，接也”，“接”即接应、接触，如耳闻目见之类，这指感性认识。而所谓“知者，谟也”，“谟”，同谋，谓思索，这是指理性认识。^⑩〈庚桑楚〉以为如果认识主体的感性认识和理性认识不足的话，那就好像眼目斜视一方，所见有限。用这观点来解释〈说卦〉“穷理”，那就是要人提升主体的感性认识与理性认识。如此，则有助于“尽性”——使人的情性得以发挥；(2)〈庚桑楚〉提出了对“性”的明确界说，尤值得我们注意。“性者，生之质也”。这一界说由于它的确当性而常被讨论古代人性论学者所引用，^⑪《庄子》认为“性”是生命的本质、原质，借用尼采的话，“生之质”就是潜力意志、冲创意志(will to power)。笔者以为，“尽性”就是要发挥人的潜力意志、冲创意志，把尼采这一观念引进道家，所谓“尽性”就是要发挥人的情性，激发人的创造动力，进而提升主体的精神境界。

四、主客关系架构下“穷理尽性”之义涵

〈说卦〉总结战国道家“理”、“性”之说而提出“穷理尽性”的命题。这命题虽醒人眼目，但只张举出这一条纲目而欠缺任何具体内容之陈述。先秦哲学中，和易学有关联的，仅儒道两家，而儒家言“理”、“性”自《孟子》始，孟子言“理”、“性”均导入伦理的思路，而未及宇宙论之议题。而“穷理尽性”乃是探讨宇宙人生的重大课题，故而当从道家思路来解说。从道家思路来审察“穷理尽性”这

一论题，当在天人关系亦即主客关系之架构中进行思考。

“穷理”和“尽性”有其不同面向，前者为向外在探索宇宙的现象及规律，后者为向人类自身探讨其存在样态及性能。故两者可纳入古代哲学之天人关系及主客关系的思路架构中。

“穷理”与“尽性”，跟老子“为学”与“为道”颇为相应。“穷理”即“为学”，“为学”、“穷理”要在认识外界，探究客观知识，外在知识累积得越多，越能了解宇宙真相。^⑩“为学”与“为道”是相辅相成的，两者统一才能对宇宙人生有着整体性的把握。

“理”与“性”统一于“道”，在庄子的思想体系中已见出端倪，及至成玄英疏解老庄时便明确地说：“道者，虚通之妙理，众生之正性也。”（《道德经义疏·六十二章》）此处以“道”统一“理”与“性”，这当是历代道家的基本看法，认为对本体之道的认识、对万物法则的认识，便是“理”。也就是说，道的客观体现成为万物的规定性及规律，便是“理”，而道内化于个别物而成为各物的生命特质，就是“性”。所谓“穷理尽性”，借用成玄英的话便是“境智相会”^⑪，也就是主体与客体达到统一之境。而“境智相会”或“穷理尽性”，最终目的是要安顿主体生命。^⑫

注：

⑩ 〈系辞下〉开篇说：“八卦成列，象在其中矣。”〈说卦〉即在陈说八卦的卦序及卦象。《易传》各篇和先秦其他典籍最大不同的一个特点，便是占筮语言和哲学语言交相运用。例如〈系辞〉开头有这样的一段话：“刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”这一方面是说阴阳爻相互交错而生出八个经卦，另一方面又意指阴阳两气相互交冲而生出世界万象。所谓“雷霆的鼓动，风雨的润泽，日月的运行，寒暑的交替”，这一方面在描绘自然界万象的种种生成变化，但另一方面也在说八卦的形成，因为震为

雷，离为震，巽为风，坎为雨，干为日，坤为月，艮为寒，兑为暑。

〈说卦〉亦然。开篇一段文字便在占筮内容上放进了丰富的哲学语言。例如首章就《易》的创作是圣人深究宇宙神奇现象而创造出蓍占之法，通过参考天地现象而定出奇偶之数，观察阴阳变化而确立卦象，通过万物刚柔的性质而组成卦象的爻画（“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍。参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”）。这里一面说《易》的数、卦、爻之形成，接着便赋予《易》之作的哲理义涵。本文暂且把占筮内容搁置一旁，专就其哲学内涵加以申论。

② 详见拙文〈道家老学与周易经传思想脉络诠释〉，刊在《台湾大学文史学报》第54期，2001年5月。

③ 参看陈鼓应、赵建伟著：《周易注译与研究》，台湾商务印书馆1999年版，第685—720页。

④ 从单词发展到复合词，为汉语词汇演变的一个重要规则。例如先有“道”、“德”、“性”、“命”等单词的出现，才有“道德”、“性命”复合词的形成。《老子》一书，“道”、“德”概念出现频繁，但均属单词，《庄子》内篇亦然，但《庄子》书外杂篇则屡见“道德”连词及“性命”复合词。再如马王堆帛书《黄帝四经》，“道”字出现86次，“德”字出现42次，“性”字1次，“命”字13次，却无一例“道德”、“性命”的复合词出现。〈说卦〉则使用“道德”、“性命”与更多复合词，可见它的成书较晚。

⑤ 参看崔珍晰：〈成玄英的理学和宋明理学〉，刊在陈鼓应主编《道家文化研究》第19辑，北京三联书店2002年6月版。

⑥ “道德”之词，见于《庄子》书〈天下〉篇，“道理”一词，见于〈骈拇〉、〈马蹄〉、〈天道〉、〈刻意〉、〈山木〉、〈天下〉等篇，共15见。

⑦ 如《经法·四度》：“执道循理，必从本始，顺为经纪。……极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。”《经法·论》：“物[各合于道者]，谓之理。理之所在，谓之[顺]。物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆。”《经法·论约》：“始于文而卒于武，天地之道也；四度有度，天地之李（理）也；日月星辰有数，天地之纪也。……一立一废，一生一杀，四时代正，终而复始，人事之理也。”凡此论述，皆已将《老子》“玄之又玄”、“惟恍惟惚”的形上之道，落实到天地人间，成为自然界运行的法则以及人世间可遵行的行为规准。

⑧ 老子之前，“德”只局限于伦理意义，自老子始由伦理性而扩展为世界观范围。故老庄言“德”有两义：一仍承继传统之品德行宜之意，另一则指

各物所分得于“道”而成为各物所以存在的内在根据。帛书《黄帝四经》所言“德”，均属前者而无一及于后者。黄老道家将“理”提升出来以代替老子的“德”，如《十大经·成法》云：“一者，道之本也……一之解，察于天地；一之理，施于四海。”此处“一之解”，喻道的踪迹；“一之理”，谓道的妙理。黄老帛书“道”、“理”并用以替代“道”、“德”并称。

⑨ 帛书《黄帝四经·称》：“圣人廉论天地之纪。”《易传·系辞上》引作“弥纶天地之道”。“廉”、“弥”古字相通，“纪”同“道”指规律（参看陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，台湾商务印书馆1995年版，第425—426页）。而《系辞上》所说“弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理”和帛书《称》的文意相同，仅仅排列次序小异。就在这同一章（《系辞上》第三章）段落里还出现了其他引用帛书《黄帝四经》的文字，如《系辞上》：“旁行而不流”，引自《十大经·本伐》；“曲成万物（而不遗）”，语见《经法·六分》。而同一章《系辞》文句：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，则是明显引用稷下黄老代表作《管子·内业》观点。（按《内业》开篇便说精气“流于天地之间，谓之鬼神”。文中并说“非鬼神之力也，精气之极也”。）

⑩ 《天地》“德至同于初”，含《老子》“复命”（第十六章）思想。而《天地》云“无形者有分，然且无间谓之‘命’”，所谓“然且无间”即是说（阴阳之气）流行无间，这是以大化流行释“命”，正合《说卦》至“命”之意，这层意思容后文解说。

⑪ 《说卦》云：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”

⑫ 参考曹础基：《庄子浅说》，北京中华书局1982年版，第359页。

⑬ 孟子论“性”，远离了孔子的原义，给原本自然质性的“性”，涂上了浓烈的伦理价值判断的色彩；孟子言“理”，亦限于伦理界域。因而《说卦》“穷理尽性”说，与《孟子》思想不相契合。关于这点，陈荣捷先生也已指出，孟子解“理”，“未做宇宙原则解”（见陈荣捷《宋明理学之概念与历史》第133页〈理〉条，中研院文哲所1996年版），陈先生并说：“做如是解自宋儒开始。”儒家言“理”当作“宇宙原则解”，要到宋儒才开始，但道家各派则早在战国时期就已经作如是解。

⑭ 老学的偏失，在于对“为学”日益未能作出明确的肯定，且常导致解释者以负面的解说。儒家的偏失，则在于将“穷理”与“尽性”仅专注于主体内在道德自觉之途，自孟子而宋儒尤然。荀子重“积学”、“化性”，较为可取，可

惜荀学受宋明主流学者排拒。

⑮ “穷理尽性”，屡见于成玄英老庄注疏中，如《道德经义疏》（见《蒙文通文集》第六卷）第一章、第三十七章、第四十三章、第六十四章注，又如《庄子·大宗师疏》（224—1）、〈天地疏〉（413—14）、〈天道疏〉（488—7）、〈知北游疏〉（760—1）、〈庚桑楚疏〉（797—6）、〈庚桑楚疏〉（803—3）、〈则阳疏〉（881—2）[此处（224—1）表示华正书局《庄子集释》第224页第一注或疏，其他依此类推]。“境智相会”见《道德经义疏·十五章注》。所谓“境智相会”，是说客体（境）和主体（智）的统一。在主客问题上，成玄英认为：先是客体诱发主体（“境能发智”），然后主体整理外部资料而完成认识（“智能克境”），如是而达到主客统一（“境智相会”）。参看崔珍晰：〈重玄学的心性论〉，刊在陈鼓应主编《道家文化研究》第19辑，第197页。

⑯ “穷理尽性以至于‘命’”，〈说卦〉这里所说的“命”，也要在宇宙人生的大架构中来处理。〈说卦〉的“至命”，联系了先秦道家的宇宙论与人生论，我们需要在老庄哲学的思想脉络里来加以论说。先秦哲学史上，“命”的概念在老庄著作里赋予丰富的哲学内涵。老子从宇宙万象的蓬勃成长中，观照其循环运行之法则以及事物存在之本根。《老子》第十六章所谓的“观复”，是对宇宙规律的认识，“归根”之说则是对万物存在根据或本原的讨论。而万物固持其本根，凝聚出其生命力，老子称之为“复命”。老子“复命”之说，将传统神格意味的“命”，首次提升为宇宙论中的一个重要的范畴。庄子则进一步的将“命”视为大化之流行。在大化流行之中个体生命的涌现或陨落的情状，庄子称为“命”；庄子的安命思想可以帮助我们了解〈说卦〉的“至命”之说。如〈大宗师〉自“死生，命也”至篇末最后一句话“死而至此极者，命也夫！”通篇都在论述如何安命。主体生命在大化流行之中，如何安化、安命成为庄子人生哲学的一个重大课题。〈说卦〉承接庄子的课题，也认为个体生命之穷究物理、探讨人性，最终乃在于安善人的命运。

〈序卦〉相反相因的道家思维方式

〈序卦传〉依通行本《易经》卦序叙说六十四卦排列次序及前后相承的哲学内蕴。〈序卦〉对各卦名的解释，大多取义说，乾、坤两卦则为取象说。六十四卦从〈乾〉到〈未济〉以后卦因前卦而有的因果系列铺叙，这因果系列还可以用卦象符号加以联系起来。从哲学思想角度来看，在〈序卦传〉这篇短文所表现的因果系列的陈述中，蕴涵着相反相因及其对立转化的思想，这辩证思想本于老子。而其天地生万物的说法，也出自道家。兹分别申说如下：

一、万物生成及其社会秩序说

〈序卦〉首句便说：“有天地然后万物生焉。”这种天地生成万物之说，本于道家。

考察先秦哲学史，万物化生说创始于老庄。最先老子提出道生万物的思想，而后《列》、《庄》具象化而为天地化生万物之说，而《易传》有关万物化生的观念，乃是继承老庄来的。从传世的先秦文献可见，除了道家，其他各家都没有提出万物生化论，儒家更无所涉。包括新近出土的大批郭店儒简，也可为证。

《易传》各传中，言及万物之化生仅三处，寥寥词组，见于〈彖〉、

〈系〉、〈序卦〉传文中：(1)〈彖〉释乾坤谓：“大哉乾元，万物资始”、“至哉坤元，万物资生”。这是继承老子“道”创生万物而“德”养育万物的观点而来(《老子》第五十一章：“道生之，德畜之”)。〈彖·咸〉曰：“天地感而万物化生。”这与《庄子·至乐》“天地相含，万物化生”说法完全一致。《庄子·田子方》则更为具体地说：天地发出阴阳之气，“两者交通成和，而万物生焉”。(2)〈系辞下〉：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”这说法或出于《列子·天瑞》：“天地含精，万物化生。”(〈系辞〉“万物化生”说，上下文均无语脉关系，显得唐突。)《管子·内业》为稷下道家重要作品代表，〈内业〉篇提出精气化生万物之说而称著于古代哲学史。〈系辞〉雌雄精气构合之说，或本于〈内业〉；(3)〈序卦〉：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”此说与《庄子·达生》观点完全相合。〈达生〉曰：“天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。”

〈序卦〉开篇提出天地生万物之说，接着还说“盈天地之间者唯万物”。老子也曾说：天地之间有如一个风箱，万物从这虚空中蓬勃生长。^①而〈序卦〉第二段文则由天地生成万物之后，说到人类社会便建立起一个等差序阶的群体关系。其言曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”〈序卦〉这里所排列的先后等序的社会关系，很合于历史演化的情况，即先有男女性别的差异而结为夫妇，夫妇繁育后代，于是有了父母子女家庭的形成，此处还将父子关系置于君臣关系之前，这反映了中国古代宗法社会的特质，此说合于黄老道家思想，亦为儒道相会之处。

二、相反相因及物极则反的思维法则

〈序卦传〉依《易》上下经之卦序，上经从〈乾〉、〈坤〉到〈坎〉、〈离〉，下经从〈咸〉、〈恒〉到〈既济〉、〈未济〉，其论说各卦卦义以及前后承继的意蕴，虽不免有许多牵强之处，但〈序卦〉作者却能运用相反相因、对立统一的思想试图将六十四卦建立起链式的因果系列，并从中寄托其哲学观点与政治理念。^②

〈序卦〉运用相反相因的辩证思维，作为卦序之关系连接的思想方法，这点前贤已有所指陈，如李光地《周易折中》引蔡清说：“〈序卦〉之说，有相因者，有相反者。相反者，极而变者也；相因者，其未至于极者也。”又如高亨先生说：“〈序卦〉中含有古朴而简单之辩证法因素。认为客观事物总说是运动变化，有时向正面发展，有时向反面转化。”^③〈序卦〉所使用相反相因的辩证思维，正是继承老子的对立转化及其相生相依思维而来。

〈序卦〉不仅在物极必反、相反相成的辩证思想上承继老子，而且在哲学观点上也诸多取自《老子》。如〈序卦〉说：“物不可终壮。”这是《老子》所说“物壮则老”（第三十及五十五章）；〈序卦〉说：“有大者不可以盈，故受之以谦。”这是老子戒盈的意思（见《老子》第九、二十二、二十四及四十五章）；〈序卦〉说：“损而不已必益”，“益而不已必决”。这是老子“故物或损之而益，或益之而损”的意思；〈序卦〉说：“复则不妄矣，故受之以无妄”，这和老子“静曰复命……妄作凶”相应；〈序卦〉说：“物不可以终动，止之……物不可以终止，故受之以进。”这是老子动静相养之义，如《老子》第十五章：“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生。”此皆可见〈序卦〉在简朴的辩

证思想上所受《老子》的影响。

归结地说：〈序卦传〉陈说《易经》六十四卦排列序次的理由，其间所蕴涵的哲理则颇多本于老子哲学。

注：

① 《老子》第五章：“天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。”

② 参看徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社 1988 年版，第 535 页。

③ 高亨先生陈指《序卦》中含有古朴而简单的辩证因素，并评说：“此种观点，研究先秦思想史，宜予以注意。为其所论甚为简单，均近于概念化，且有牵强之言，不可予以过高之评价。”（见《周易大传今注》，第 642—643 页）

第 六 部 分

帛书《易》说与黄老思想

〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉的撰作年代以及其中的黄老思想

上篇 〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉的撰作年代

与帛书〈系传〉一同出土的，尚有〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉及〈繆和〉、〈昭力〉（朱伯崑教授认为，这些帛书都是关于《周易》经传的解释，属于易学领域，可统称之为《易说》）。〈繆和〉、〈昭力〉的帛书释文尚未正式公布，我在《道家文化研究》第3辑（马王堆帛书专号）中曾发表过〈帛书《繆和》、《昭力》中的老学与黄老思想之关系〉的介绍文章，因此，在这里只谈新近公布的〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉这三篇帛书。

关于这三篇帛书的撰作年代，通过一系列证据，我推测它们分别撰写于秦初和秦末汉初，也即写于帛书〈系传〉之后、今本〈系辞〉之前；它们在帛书〈系传〉和今本〈系辞〉之间起着纽带的作用，它们是《易》学大融合的产物。

正因为它们是《易》学大融合的产物，具有贯通汇铸特色的黄老道家思想也就不可避免地要渗透于其间。因此，说这三篇帛书是深受黄老思想影响的秦汉儒生所传，应该是没有什么问题的，虽然这三篇帛书在形式上是儒学的作品，而其实质内容却是儒道融合的成果。

(一) 三篇帛书非同一传系、同一作者之作品

从这几方面的比较中可以看出：

1. 从称谓上看：三篇作品虽均以问答形式立论，然在称引上却都不相同，如〈二三子问〉：“卦曰（或易曰）……孔子曰……”〈易之义〉：“易曰……夫子曰……”〈要〉：“易曰……子曰……”

2. 从用字义例上看：（1）〈二三子问〉有“通”字，而〈易之义〉、〈要〉绝不出“通”字，皆以“达”为之；（2）《二三子问》“立”如字作，而〈易之义〉、〈要〉则“立”、“位”混用；（3）〈二三子问〉、〈易之义〉表“上”义时，作“上”、“尚”二体，而〈要〉表“上”、“尚”二义时均如字作。

3. 阐释上的差异：〈二三子问〉只阐释卦辞爻辞的含义，而不诠释卦名。〈易之义〉则以大量的篇幅诠释卦名所含卦象的意义。

至于在卦辞爻辞的解释和推衍上，三篇帛书都互有差异。比如，在诠释“括囊无咎”时，〈二三子问〉谓“箴小人之口”而非“箴于圣[人之口]”，因为“小人多言多过”，而“圣人壹言，万世用之，唯恐其不言也，有何箴焉？”而〈易之义〉则统称为“口能敛之，无舌罪”、“不言之谓也”。

(二) 三篇帛书撰作时代相去不远

1. 三篇帛书都出现了“五行”的字样及观念：〈二三子问〉：“理顺五行”、“必顺五行”。〈易之义〉：“子曰：五行……”。〈要〉：“不可以水火金土木尽称也……五官六府不足尽称之，五正之事不足以至之。”

2. 三篇帛书都是取天、地、人之三才顺序：〈二三子问〉：“天地无困，民□不渗”、“天乱骄……地僻骄……鬼神祸骄……人恶骄。”

〈易之义〉：“立天之道……立地之道……立人之道。”〈要〉：“故易有天道焉……有地道焉……有人道焉。”

3. 多种迹象表明，〈易之义〉与〈要〉的撰作时间更为接近。二者在用字义例上、在诠释推衍的体例和风格上、在思想内容上、在使用的词句及反映的卦序等方面都非常接近。

（三）三篇帛书为秦汉易学融合期作品

综合观察这三篇帛书，给人的突出印象无论是在思想体系上，还是撰著体例风格上都极为庞杂，因此汉代中早期的所谓“正易传”不是没有原因的。最明显的就是立论形式上，〈要〉与帛书〈系传〉一样，都用“易曰……子曰……”，〈二三子问〉用“卦曰（或易曰）……孔子曰……”，〈易之义〉用“易曰……夫子曰……”，〈缪和〉、〈昭力〉用“子曰（或先生曰）……易曰（或周易曰）……”等等。这种庞杂不一的立论形式在今本〈系辞〉中一并统一为“易曰……子曰……”，这显然是“正易传”的结果。

我们通观中国学术思想史，可以发现曾出现过两次大的学术思想上的融合。一个是战国中早期的黄老之学，一个便是掩其余绪的秦汉之际的《易》学。这两次大融合的产品，一个是《黄帝四经》等作品，另一个便是包括这三篇帛书在内的一些《易》传。秦汉之前，是黄老统治期；汉以后，经过“正易传”，这第二个融合期便告终结。因此，这三篇帛书的大致前后限，我们将其定为秦汉之际。

（四）〈二三子问〉的撰作年代

通过下面的考察，我们认为，《二三子问》中的黄老思想极为突出，它是秦初的作品，它晚于帛书〈系传〉，而略早于〈易之义〉和

〈要〉。下面我们就这一点试予以论证。

1. “易曰”、“卦曰”并存的立论形式

在论述中，常常是“易曰”与“卦曰”并存。最明显的就是论乾卦九三爻辞说“卦曰”，而论九五爻辞又说“易曰”。我们怀疑这种并存现象，可能就是因为它根据了不同的祖本加以融合；具体说，可能一个即是帛书〈系传〉这一系统，另一个则是此时也在流传的另一个系统的《易》说。

2. 从该篇所反映的卦序上看

〈二三子问〉反映的卦序只在结尾有所透露，在结尾论述了“未济”卦，并以“此言始易而终难也”作结。这显然是以今本《易经》的卦序为依据。它并没有像〈易之义〉和〈要〉那样将不同的卦序糅合在一起，在卦序的单一性上，很接近帛书〈系传〉；因为帛书〈系传〉也同样是只取帛书《易经》的一种卦序。

3. 从风格、词句、概念上看

在论述乾卦时，整整一大段都是对“龙”的描述，其铺张扬厉之文风颇近于《庄子·逍遥游》所谓“齐谐”之语；其与其他《易》传之诠释“龙”说风格迥异。另外，许多词句、概念、界说多袭自黄老，带有明显的战国末、秦代初的特色。在论“我有好爵，与尔靡之”时说“唯饮与食，绝甘分[少]”（按：[少]字为笔者意补），此即司马迁〈报任安书〉“以为李陵素与士大夫绝甘分少”之所从出。

4. 关于《周易》创兴说

自秦火之后，五经湮没。此后的诸多《易》传（如〈易之义〉、〈要〉、今本〈系辞〉）大抵都流露出一种深广的忧患意识；同时，为了改变人们对《易》的印象，抬高《易》的地位，便有三点工作需要致力。其一，极力否定《易》之主体为卜筮之书。这主要是借重于孔

子之言；其二，杜撰与《周易》“中古创兴说”。这乃是借重于“先王”旗帜；其三，对《易》夸大其辞，热烈赞美。即如“三陈九德”之类。而这三项工作，大抵是在秦末汉初时为之的。而在〈二三子问〉这篇《易》说中，则丝毫看不到关于这三项工作未雨绸缪的迹象。

（五）〈易之义〉、〈要〉的撰作年代

我们前面说过，〈易之义〉与〈要〉在很多方面都非常接近，在撰作时间上二者没有多大的间距。它们的撰作，应该是在秦末汉初。

1. “《尚书》多于〈阙〉矣，《周易》未失”（〈要〉）

这两句话所反映的，当是秦火之事。《一切经音义·一》：“遏，古文阙，同。”《易·象上传》虞翻注：“遏，绝也。”这是说，秦火之后，《尚书》等五经基本上都断绝亡佚了，只有《周易》保存了下来。此为〈要〉篇撰作于秦末汉初之显证。

另外，在《书》前加“尚”字，据蒋善国《尚书综述》说“大约在西汉初年”，并说“尚书二字连言，《史记》算最古的了”，从帛书〈要〉来看，《尚书》一名当在秦末汉初出现的，《史记》袭此名目。

2. “彖”与“辞”连言

〈易之义〉“彖辞”一词出现两次，如“涣之缘（彖）辞，武而知安矣”、“知者观其缘（彖）辞而说过半矣”。〈彖传〉、〈象传〉、帛书〈系传〉皆无“彖”与“辞”连言例，“彖辞”连言始见于〈易之义〉，而今本〈系辞〉袭录了〈易之义〉“知者观其彖辞”这一句。则〈易之义〉之撰作，显然是在帛书〈系传〉之后、今本〈系辞〉之前。

3. “因赍（济）人行，明得失之报”（〈易之义〉）为今本〈系辞〉讹衍之例

此句今本〈系辞〉讹作“因贰以济民行”。实际上，〈易之义〉的

“因”即是“以”(《古书虚字集释》:“以,犹因”),“因赍人行”即“以济民行”,即帛书《系传》的“万民以次(济)”。今本《系辞》“赍”讹为“貳”,“因貳”已然不通,故又衍“以济”二字。殊不知“因”即“以”、“貳”乃“赍”(济)字之讹。此讹衍例,亦可证《易之义》在今本《系辞》之前。

4. “作《易》者其有患忧与? 上卦九者,赞以德而占以义者也。履也者,德之基也……是故占曰……”(《易之义》)

今本《系辞》无“上卦九者,赞以德而占以义者也”,而作“作《易》者其有忧患与? 是故履者,德之基也……”。显然,今本《系辞》的“是故”与“其有忧患”是不衔接的。这里的“是故”应是《易之义》“是故占曰”的“是故”误提前至此所致。“三陈九德”即是言九卦之德、义的,因此前面冠之以“赞以德而占以义”是理所当然的,也是不可或缺的。

5. 父子君臣夫妇之次序

《要》:“有地道焉,不可以水火金土木尽称也……有人道焉,不可以父子君臣夫妇先后尽称也……”自董仲舒之后,汉人以降,都完全定型为“君臣父子夫妇”之次序,无一例外。像《京氏易传》云:“五常法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义。”又《乾凿度》云:“以立五常之行,法象乾坤,顺阴阳,以正君臣父子夫妇之义。”而《要》仍然还保持着其早期的次第,即“父子”在“君臣”前,帛书《黄帝四经》等即是这样的次序,说明《要》篇的撰作不迟于汉初。

6. 五行次序

《要》:“有地道焉,不可以水火金土木尽称也。”按:这里的“土木”可能是“木土”的颠倒。倘本来即作“木土”,那么就是“水火金木土”五行相克的次序。五行相克体系本为晚出,其应用于《易》学,

更不会早于秦。我们怀疑这是取相克之五行次序，因为下句紧接着说“故律之以刚柔”。“刚柔”即包含着两类物质的相克相济之理。

当然，这种次序出现的并不很晚，在《左传·文公七年》、《尚书·大禹谟》中的“六府”次序即是“水火金木土谷”。所以，〈易之义〉五行相克的次序不必非在汉初以后。有一点值得注意，《左传》、《尚书》“六府”的次序，虽是后来五行相克的排列次序，但其原文的含义却与相克无涉。

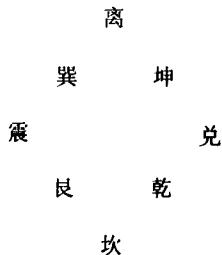
7. 长日至、长夕至

〈要〉：“长日之所至也……长[夕之]所至也。”“长日之所至”即“日长至”，也即“夏至”，“长夕之所至”即“日短至”，也即“冬至”。“日长至”、“日短至”分别见于《礼记·月令》和《吕览·四季》。而〈要〉之“长日至”、“长夕至”即是“日长至”、“日短至”的换言，《吕览·仲夏纪》毕沅校云：“日长至，旧本作长日至。”今见〈要〉篇，知旧本作“长日至”确有所本。〈要〉之撰作当在《吕览》之后。

8. 〈易之义〉并存三种卦序

(1)“天地定位，[山泽通气，]水火相射，雷风相薄。”这是帛书《易经》的卦序，近于人们所说的先天卦序。

(2)“岁之义，始于东北，成于西南。”这是“帝出乎震”的后天卦序，其卦位图即如下所示：



按照刘歆《三统历》说，艮为立春，坤为立秋。此即本于《易》之“始于东北（艮），成于西南（坤）”之说。

（3）今本《易经》卦序：“是故乾者……[坤者]……讼者……师者……比者……小畜者……履者……益（泰）者……否者。”这显然是取自今本《易经》的卦序，即乾（1）、坤（2）、讼（6）、师（7）、比（8）、小畜（9）、履（10）、泰（11）、否（12）。

后面的“三陈九德”也是取自今本《易经》的卦序。这一点，我们在《帛书《系传》与今本《系辞》》中已谈过了。

这种并存混融多种卦序系统的杂糅之作，是秦汉之际《易》学大融合的必然产物，它恰好继承了黄老之学的特色。

9. 突出《周易》的地位

秦火之后，五经湮没，而《周易》独存（《要》：“《尚书》多阙矣，《周易》未失”），则《易》为卜筮之书的性质早已确定。然欲抬高《易》之地位，秦末汉初间儒生的作法大抵有三种：

（1）提出《周易》“中古创兴说”，倡言儒家之先王重卦作辞；

（2）托孔子赞《易》，并提出《易》“有古之遗言”、“诗书礼乐不[足]百篇，难以致之”；

（3）否定《易》之主体为卜筮之性质，而提出“德义”为《易》之“大要”及主体的理论界说。

上述三点在《要》及《易之义》中都有明确的反映，不烦一一备举。

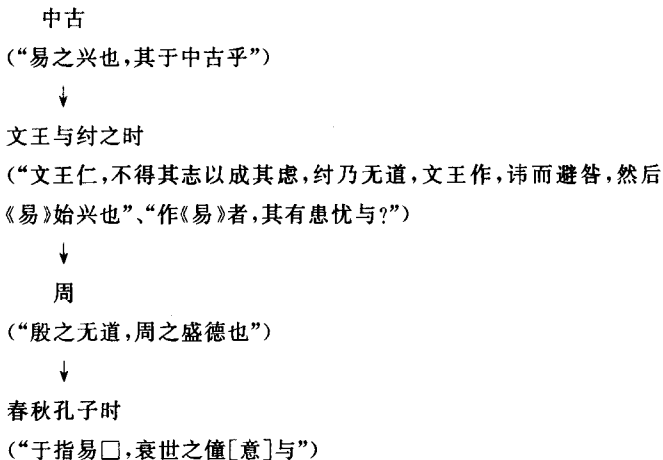
值得稍加说明的是，秦火之前，各种《易》说中未见关于《周易》的“中古创兴说”；其假托孔子解《易》、赞《易》亦从不与“诗书礼乐”并提；荀子“善为《易》者不占”，即是完全肯定其为卜筮之书。《易》的改变面目、《易》的与孔子发生密切联系，大抵是在秦汉之交，而

在这些工程中，汉司马迁是作力不少的。

10. 《周易》创兴说及忧患意识

关于《周易》的创兴，在帛书〈系传〉中本有完整的界说，那即是伏羲始作八卦，重卦工作始于神农，而重卦及作辞工作则最终完成于黄帝尧舜。由此可见，《周易》撰作之与文王、孔子毫无关涉。这即是秦以前的《周易》创兴说，我们姑且称之为《周易》上古创兴说。

在〈易之义〉、〈要〉中情况就发生了变化。出于特殊的时代背景（秦火之后）及学术的需要（争夺学术阵地），便有一种新的《周易》创兴说被杜撰出来；于是《周易》的“上古创兴说”一变而为“中古创兴说”。其图解如下：



《周易》一旦与儒家先王、先圣发生联系，则其学派性质、其学术地位及价值，便都随之不言而喻了。

还有一个问题极值得注意，那便是在〈易之义〉和〈要〉中所流露出的过多的忧患意识；而这种深广的忧患意识，在帛书〈系传〉及〈二三子问〉中是见不到的。换言之，在秦火之前的《易》说中没有

这种迹象。因此，我们不能不怀疑，这种忧患意识有可能是在借文王之事吐露其“尚书多阙矣，周易未失”的秦火之后的儒生所共有的感伤情绪。

这种忧患意识，在〈易之义〉、〈要〉及今本〈系辞〉中处处可见，像〈易之义〉和〈要〉中所说的“子曰：易之用也，殷之无道，周之盛德也。恐以守功，敬以成事，智以避患……文王之危知”、“易之兴也，于中古乎？作易者，其有患忧乎？”、“文王仁不得其志以成其虑，纣乃无道，文王作，讳而避咎，然后易始兴也”。

由于这种忧患多与《易》之创兴联在一起，因此给人的印象是在说文王之事，不易被人怀疑，今本〈系辞〉就是这样。但是，在《要》中的“尚书多阙矣，周易未失”两句却给了人们以重要的线索，使人们有可能顺着这条线索去正确地把握和理解这种深广的忧患。

下篇 〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉中的黄老思想

我曾为文提及，这三篇帛书《易》说，是《易》学大融合的产物，它是继黄老学派之后的又一次学术思想大汇统，它在思想方法、观照角度、思辨模式等方面都与黄老道家有着息息相通之处。因此，我们研究这三篇帛书，硬性地将其归为九流十家中哪一家的传本，都将遇到极大的困难。而确定其为混融之作，离析出其间所融汇的主要学派的思想内涵，这似乎是一项较重要的工作。下面就本着这样的思路，谈一谈这三篇帛书中所涉及的黄老思想。

（一）黑白论

“文人内其光，外其宠，不以其白阳人之黑，故其文滋彰。”（〈易

之义》)

这里的“白”、“黑”分别指美善、丑恶,这可以参照〈二三子问〉中的两段话:

“塞人之美,阳人之恶,可谓无德……”

“塞人之恶,阳人之美,可谓有序。”

很显然,《二三子问》的“美”、“恶”即〈易之义〉的“白”、“黑”。

1. 以自然界白、黑之象取譬人事之美善、丑恶本源于老子及黄老道家

在帛书《黄帝四经》中,“黑白”的观念使用过三次,如:

“形名立,则黑白之分已。”(〈经法·道法〉)

“力黑视象,见黑则黑,见白则白。”(〈十大经·观〉)

“夫地有山有泽,有黑有白,有美有恶。”(〈十大经·果童〉)

此三例都是以白黑取譬是非善恶美丑,这也可以证之以〈经法·名理〉“是非有分,以法断之”、《尹文子·大道上》“使美恶尽然有分”等等。

“白黑”在老子中取譬荣辱。如帛书《老子》甲、乙本“道经”说:“知其白,守其辱”、“知其白,守其黑”、“德经”说“大白若辱”。《老子》的“白”与“辱”是互文见义的写法,即谓知其白荣、守其黑辱。

〈易之义〉的“以己之白,阳人之黑”的说法即是老子“知白守黑”的反面,故此有“凶”;而“塞人之恶(黑),阳人之美(白)”即是“知白守黑”,即是“恒德”,即是“有序”。

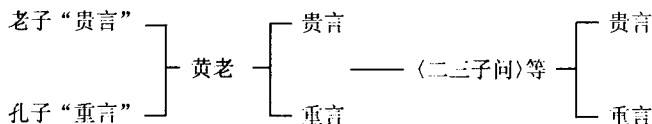
2. “不以其白阳人之黑”与儒家的“隐恶扬善”也有关联

〈易之义〉及〈二三子问〉的“不以其白阳人之黑”及“塞人之恶阳人之美”是对《易·象传》的发挥。《易·大有》象传:“君子以遏恶扬善”,《礼记·中庸》亦云:“舜好问而好察迩言,隐恶而扬善。”

归纳起来，“不以其白阳人之黑”使用的是黄老的概念，表述的是道家“知白守黑”及儒家“隐恶扬善”思想。

（二）言说观

关于言说，道、儒二家都非常重视。但若仔细辨析，则二家在言说方面又都各有侧重，因此存在着明显的分际。具体说，道家贵言，而儒家重言。贵言即希言、无言，重言谓慎重、谓讲究。贵言是基于道家的“清静无为”，重言是基于儒家的兼善天下与独善其身。黄老道家则因时顺势地将无为与有为有机整合，故此贵言与重言也在其思想体系中被熔铸为一体。在这三篇帛书《易》说中，尤其〈二三子问〉中，这种贵言与重言熔铸一体的现象非常明显，受到黄老思想的影响不言而喻。这样，我们可以得出如下图式：



我们先来看看〈易之义〉与〈二三子问〉的贵言、重言说：

括囊无咎，语无声也……君子言于无罪之外，不言于有罪之内……有口能敛之，无舌罪，言不当其时则闭慎而观。易曰：括囊无咎，子曰：不言之谓也……默亦无誉，君子美其慎而不着也。（〈易之义〉）

易曰：括囊，无咎无誉。孔子曰：此言箴小人之口也，小人多言多过，多事多患……而不可[不]以言箴之。其犹括囊也，莫出莫入，故曰无咎无誉。二三子问曰：独无箴于圣[人之口何？孔子曰：]圣人之言也，德之首也……圣人壹言，万世用

之。唯恐其不言也，有何蔽焉？（《二三子问》）

上面所述，一说不言，因为言有患害；一说重言，因为圣人一言，利国利民。这恰与《黄帝四经》的言说观相一致。其云“事必有言，言有害”（《经法·道法》）。又说“壹言以利之（“之”谓民）者，士也；壹言以利国者，国士也”（《十大经·前道》）。

（三）刚柔相济说

在黄老思想中，阴阳合德、刚柔兼济、刑德相养、文武并行、动静相成的对立依存互动的观念占据着重要位置；尤其在帛书《黄帝四经》中，这方面的论述比比皆是。

在这三篇帛书中，尤其在《易之义》中，此种思想体现得也非常强烈。下面便是这方面的典型例句：

子曰：万物之义，不刚则不能动，不动则无功，恒动而弗中则□，[此刚]之失也。不柔不静，不静则不守，久静不动则沉，此柔之失也。……刚之失也，动而不能静也；……阴之失也，静而不能动者也。是故天之义刚健动发而不息，其吉保功也。无柔救之，不死必亡。重阳者亡，故火不吉也。地之义柔弱沉静不动，其吉[保安也，无]刚□之，则穷贱遗亡。重阴者沉，故水不吉也。故武之义保功而恒死，文之义保安而恒穷，是故柔而不狂，然后文而能胜也；刚而不折，然后武而能安也……坤之至德，柔而反于方；乾之至德，刚而能让……人之阴德不行者，其阳必失类……能威能泽，谓之龙……见用则动，不见用则静……乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化。（《易之义》）

刚者使知惧，柔者使知刚。（《要》）

上引这几段话，不但在思想上，即便在文句上也都与黄老著作《黄帝四经》有着惊人的相似。

比如，〈十大经·姓争〉之“天德皇皇，非刑不行；繆繆天刑，非德必倾”与上引“（刚）无柔救之，不死必亡……（柔）无刚□之，则穷贱遗亡”及“人之阴德不行者，其阳必失类”何其相似。又如〈经法·亡论〉之“羸极必静，动举必正”、〈十大经·姓争〉“时静不静，国家不定；可作不作，天稽环周，人反为之客”与上引“刚之失也，动而不能静也……阴之失也，静而不能动者也”又何其相似。再如，〈十大经·三禁〉之“人道刚柔，刚不足以，柔不足恃”与上引“武之义保功而恒死，文之义保安而恒穷”又是如出一辙。

（四）务时说

务时之说，也是黄老思想的重要组成部分。趋时而动、因时制断，这在黄老著作帛书《黄帝四经》中多有表述；而在这三篇帛书《易》说中，亦复如此。其例如下：

见几而务之，[则]有功矣……务几者，成存其人……圣人之立政也，必尊天而敬众，理顺五行……孔子曰：此言君子务时，时至而动……时尽而止之以置身，置身而静……德与天道始，必顺五行。（〈二三子问〉）

子曰：恒跃则凶……岁之义，始于东北，成于西南。君子见始弗逆，顺而保折（〈易之义〉）

君子安其身而后动……危以动，则人弗与也。（〈要〉）

上引诸如“时至而动，时尽而止”的“务时”说与〈彖传·艮〉“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”的趋时说及黄老思想相一致。

黄老学说,讲究“遵天之道”,“因天之则,失其天者死”,要“与天俱行”,要“因天时,与之皆断”、“得时无怠,时不再来”、“不弃时,与天为期”、“时若可行,亟应勿言;时若未可,涂其门,毋见其端……行而行,处而处”,其反对“时赢而事绌”或者“时绌而事赢”(上引见《黄帝四经》、《管子》等黄老著作)。这些就构成黄老道家的务时说。而“知天之所始”、知几务几、顺受其成又是务时的重要前提,在时机尚不成熟时,应该“正以待天,静以须人”。当“天地刑之”之时,便可“因而成之”;倘若“危以动”,则身危有殃。

我们只将上引诸“务时”说的例句进行简单对比,就可看出帛书三篇与黄老在务时说上的内在联系。

(五) 损益说

损、益二卦为《要》篇所重点论述者,其云:

益之为卦也,春以授夏之时也,万物之所出也,长日之所至也……损者,秋以授冬之时也,万物之所老衰也,长夕之所至也……益之始也吉,其终也凶。损之始凶,其终也吉。损益之道,足以观天地之变,而君者之事已。

损、益二卦,从论述天地自然盈虚消长、刑德生杀的自然规律来推衍人事的祸福吉凶,正是老子、黄老的思维模式。老子、黄老论损益进退之道其例多多,而《黄帝四经》的“极阳以杀”、“极阴以生”又恰是《要》篇关于损益二卦始吉终凶、始凶终吉之所从出。

《要》篇以生杀论损、益二卦,云“益之为卦也,春以授夏之时也,万物之所出也”、“损者,秋以授冬之时也,万物之所老衰也”,又恰与《黄帝四经·经法·论约》“一生一杀,四时代正”、《十大经·

观》“春夏为德(生),秋冬为刑(杀)”相同。生杀与吉凶,如四季轮转,永远相终始。所以,《十大经·观》总结说“极而反,盛而衰,天地之道也,人之理也”;《要》篇也同样总结说“损益之道,足以观天地之变,而君者之事已”。其承继线索十分清楚。

(六) “葆常”与“有度”

《二三子问》和《易之义》中提出了“葆常”、“有度”、“毋过数”和“务柔和”的界说,如:

孔子曰:此言天时谲,戒葆常也。(《二三子问》)

亢龙有悔,言其过也。物之上盛而下绝者,不久大位,必多其咎……知毋过数而务柔和……[变]动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相见也,不可为典要,唯变所次,出入有度。(《易之义》)

黄老的思想核心就是“度”,而这个“度”实际上就是“天道”在人事上的一种具现,它又可表述为“天极”、“恒常”等等。黄老的“度”是在因时而变、趋时而动的前提下实现的,而“度”的反面,即是“过”和“不及”。

上引《二三子问》的“葆常”,即黄老著作《黄帝四经》中的“合常”、“守极”。“数”与“度”,则为黄老常所论及。如《经法·论》“进退有常,数之稽也”、“适者,天度也”,《名理》“神明者,处于度之内而见于度之外者也”。因为“天稽环周”、“人事无常”,事物处于不断变化之中,因此一个重要的守则便是“应化之道,平衡而止”(《经法·道法》)。具体讲,便是《称》所说的“毋失天极,究数而止”。上引《易之义》的“知毋过数而务柔和”、“唯变所次,出入有度”与黄老关于“度”的思想关系是分明可见的。尤其《经

法·论〉“日信出信入，南北有极，度之稽也”、〈称〉“毋失天极，究数而止”显然为〈易之义〉“出入有度”、“知毋过数而务柔和”二句所本。

（七）盈虚进退

天道盈虚，决定人道的进退。黄老著作《黄帝四经》中，基于“极而反，盛而衰”、“盈绌无匡”的天道盈虚规律，提出“赢极必静，动举必正”的界说，并反对“时赢而事绌”或者“时绌而事赢”。

〈易之义〉说“观之卦，盈而能虚”，这是发挥观卦六三“观我生，进退”及象传“观我生进退，未失道也”，正与黄老盈绌动静说相合。又云“丰之虚盈……刚之失也。动而不能静者也”，这是发挥丰卦彖传“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”，同样与黄老赢绌进退说相一致。

（八）能精能白等概念

除上举诸例外，在使用的概念、论述风格及习用句式等方面，这三篇帛书与老庄、黄老之相同或相近之处亦很多。有的我已在其他地方讲过了，这里就不再展开。

我们举例如下：

1. “神明”一词为道家所喜用，屡见于《庄子》、帛书《黄帝四经》及稷下道家作品中；
2. 天地、阴阳、刚柔、动静并提的议论方式多见于黄老著作中；
3. 于天、地、人三道之外复加一“鬼神”，见于稷下道家作品《管子·枢言》篇，也多次见于《黄帝四经·十大经》中；

4. 〈易之义〉“万物莫不欲长生而恶死”、〈二三子问〉“安得益吾年乎，□而贵之”的贵身益年长生久视之说亦出于老子及黄老学派；

5. 〈易之义〉“万物莫不欲长生而恶死，会心者而以作易，和之至也”与《老子》第五十五章“终日号而不嘎，和之至也”行文一致；

6. 〈二三子问〉“美不伐……不伐德”也属道家思想；

7. 〈二三子问〉开篇对“龙”的描述及“智者……辩者……至巧……”其文的议论模式，都与老庄相关；

8. 〈二三子问〉的“路其国”，似即出语《管子·四时》“国家乃路”、《黄帝四经》“虽居必路”；

9. 〈二三子问〉“城不守，师不战”也是《黄帝四经》经常论及的“守战说”；

10. 〈易之义〉“无妄之卦，有罪而（不）死，无功而赏，所以畜”，此德赏刑罚说亦当出于黄老，《黄帝四经》中屡见，如〈经法·君正〉“受赏无德，受罪无怨”；

11. 〈要〉篇“能者由一求之，所谓得一而群毕”与《黄帝四经》“唯一不失，一以驷化，少以知多……万物之多，皆阅一空（孔）”相一致；

12. 〈二三子问〉“圣王各有三公、三卿”、“黄帝四辅，尧立三卿”亦出于《黄帝四经·十大经·立命》“黄帝……立王三公、立国置君三卿”及〈果童〉“黄帝问四辅……”；

13. 〈要〉篇中的“五正”可能即与《黄帝四经·十大经·五正》及《管子》、《鹖冠子》中的“五正”相关；

14. 〈二三子问〉中的“尊威精白坚强，行之不可挠也”也显然出自《黄帝四经·道原》“坚强而不撓，柔弱而不可化”；

15. 精、白、质、素等概念,是道家用以表述道的统一及得道的境界。如《庄子》“虚室生白”、《黄帝四经》“至素至精”、“是谓能精”、“素则精”等。〈二三子问〉不但继承了这一概念,并且将“白”、“质”与“精”直接组合,即“能精能白”、“精白”、“精质”等,其承袭黄老之迹至为显明。

帛书〈繆和〉、〈昭力〉中的老学与黄老思想之关系

《道家文化研究》第三辑〈马王堆帛书专号〉首次公布了陈松长、廖名春整理的帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉的释文。第六辑又公布了陈松长整理、经专家审核过的帛书〈繆和〉、〈昭力〉的释文，兹书所见心得如后。

〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉这几篇古佚易说，若从学派性质来看，形式上是属于儒家的作品，然其中却渗透着不少黄老思想；而〈繆和〉、〈昭力〉这两篇古佚易说，就出现了更为浓厚的黄老思想成分。从这两篇帛书中，我们一方面可以看到黄老道家在战国后期和秦汉易说中的影响；另一方面也反映了战国后期和秦汉各家融合的一种时代特点——主要以老子和黄老思想为主体，而融合了儒家、法家乃至纵横家的思想。本文就以这两篇帛书与老学与黄老思想的关系，谈一些自己的观点。

翻开这两篇帛书，首先引起我兴趣的是其中出现频率高达近30次之多的“子曰”的词字。这里的“子曰”明确的是指易师之言。例如〈繆和〉开篇便是“繆和问于先生曰”，继之以“吕昌问先生曰”、“吴孟问先生曰”、“李平问先生曰”、“张射问先生曰”，然后便是“先生曰”的回答。在这样的师生问答中，频频出现的“子曰”以称呼易师之言。〈昭力〉的形式也是如此。

这种高频率出现“子曰”的情况在《系辞》中同样可以看到。欧阳修称《系辞》中的“子曰”为“讲师之言”。这两篇古佚易说的出土为欧阳修之说提供了有力的佐证。关于此点，本文不展开讨论，仅就这两篇帛书中的老子与黄老思想的成分作如下逐条的对比说明。

(一) “贵言”

《繆和》说：“有言不信”、“圣人之所重言也”。这是老子与黄老的“贵言”思想。《老子》说：“信言不美，美言不信”（第十一章）、“悠兮其贵言”（第十七章）。《黄帝四经》也说：“事必有言，言有害，曰不信”（《经法·道法》）、“不言而信”（《经法·名理》）。

(二) “谋于未兆”

《繆和》说：“其始梦（萌）兆而亟见之者也……物未梦（萌）兆而先知之者，圣人之志也。”按：此出语《老子》第六十四章“其未兆易谋”及第二十章“我独泊兮，其未兆”。

(三) 施德不求报与功成而不居

《繆和》：“君人者，有大德于臣而不求其报。”这种施不求报的思想是对《老子》“生而弗有，为而弗恃，功成而不居”（第二章）思想的申衍。老子还说：“报怨以德”（第六十三章）、“圣人既以为人……既与予人……”都是一种伟大的施与行为，而与尼采所宣说的“赠与的道德”相通，也为当代哲人埃里克·弗洛姆（Erich Fromm）所盛赞。

(四) 守德得道, 不争而胜

〈昭力〉在论为国取天下之道时说:“上正(政)卫国以德……卫国以德者……是故……城郭弗修, 五兵弗□〔按:“□”疑作“貯”。《黄帝四经·十大经·本伐》“诸(储)库藏兵之国”,《慎子》“藏甲之国”等即此〕……”,而天下皆服焉……“上正(政)卫兵而弗用……不战而威(“威”疑为“盛”之讹,读为“胜”)之谓也。”这是本于《老子》的“以无事取天下”(第五十七章)、“天之道, 不争而善胜”(第七十三章)的思想。

(五) 尚谦崇柔

(1) 守愚持拙

〈缪和〉:“以有知为无知也”、“聪明睿知, 守以愚”。此源于《老子》的“知者不言”(第五十六章)、“知不知, 尚矣”(第七十一章)、“圣人自知不自见”(第七十二章)、“大巧若拙”(第四十五章)。

(2) 光而不耀

〈缪和〉:“以有能为无能也, 以有见为不见也。”这是对《老子》“圣人……光而不耀”(第五十八章)、“不自见, 故明; 不自是, 故彰; 不自伐, 故有功”(第二十二章)、“自见者不明, 自是者不彰, 自伐者无功”(第二十四章)思想之继承。

(3) 进退有节, 不敢为先

〈缪和〉:“进退无节……则不吉”、“圣君之道……谦然□德而后好”,〈昭力〉:“用兵而弗先”。此在于老子与黄老。《老子》说:“进道若退”(第四十一章)、“是以圣人后其身而身先”(第七章)、“欲先民, 必以身后之”(第六十六章)、“不敢为天下先”(第六十七

章)、“用兵有言:吾不敢为主,而为客;不敢进寸,而退尺”(第六十九章)。《黄帝四经》说:“非进而退”(《称》)、“圣人不为始”(《称》)、“大庭氏之有天下也……常后而不先……弗敢以先人……战示不敢”(《十大经·顺道》)。可见《昭力》、《繆和》的“用兵”思想承继老子与黄老道家。

(4) 反对自大骄人

《繆和》:“处上位自厚自利而不知血(恤)下……必凶”,“夫务尊显者,其心有不足者也。君子不然,眇焉不〔自〕明也,不自尊……”,“圣君之道,尊严睿知而弗以骄人”,《昭力》:“君子之自大而亡国”。此亦本于《老子》“圣人……自爱不自贵”(第七十二章)、“富贵而骄,自遗其咎”(第九章)、“果而勿骄”(第三十章)、“以其终不自为大,故能成其大”(第三十四章)、《黄帝四经·称》亦云:“〔骄溢〕人者,其生危”(《荀子·荣辱》“桥泄者,人之殃也”乃本于黄老)。可见它们在思想上的承继性。

(5) 谦卑逊下

《繆和》:“君子处尊思卑,处贵思贱”、“君子之所以折其身,……且夫川者,下之为(谓)也……能下人若此,其吉也”、“贵而守以卑。若此,故能君人”、“圣君卑体屈猥以舒(按:“舒”疑作“邻”,读为“临”)逊,以下其人,能至天下之人而有之”、“天之道崇高神明而好下,故万物归命焉;地之道精博(按:“博”当作“专”)以尚而安卑,故万物得生焉。圣君之道尊严睿知而弗以骄人,“谦者,谦然不足也”、“君人者,以德下其人,人以死力报之”,《昭力》云:“逊戒在前,何不吉之有?”谦卑逊下,为老子的独特思想。《老子》:“贵以贱为本,高以下为基”(第三十九章)、“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。是以圣人欲上民,必以言下之”

(第六十六章)、“强大处下，柔弱处上”(第七十六章)、“知其雄，守其雌”(第二十八章。按，汉河上公注云：“雄以喻尊，雌以喻卑。人虽知自尊显，当复守之以卑微，去之强梁，就雌之柔和”)、“广德若不足”(第四十一章)、“善用人者，为之下。是谓不争之德，是谓用人之力”(第六十八章)。黄老道家也继承此德行，如《黄帝四经》云：“以强下弱”、“以贵下贱”(《经法·四度》)、“君子卑身以从道”(《十大经·前道》)，《慎子》亦谓：“君人者，好为善以先下”(《民杂》)。

(六) 天道、地理、人心

《繆和》：“古之君子……上顺天道，下中地理，中适人心”，这显然是袭用《黄帝四经》语。《十大经·前道》：“治国有前道，上知天时，下知地利，中知人事”、《果童》：“观天于上，视地于下，而稽之男女”、《经法·四度》：“参于天地，合于民心”(帛书二篇的“民”字几乎都改作“人”；《四经》的“男女”与“民”、“人”等同)。

(七) 阴阳、晦明

《繆和》：“凡天之道，一阴一阳，一短一长，一晦一明，夫人道忤(同“仇”，“讎”)之。”这思想明确地继承帛书《黄帝四经》。《四经》有言：“天有恒干，地有恒常，合[此恒]常，是以有晦有明，有阴有阳”(《十大经·果童》)、“天明三以定二，则一晦一明，[刑德相养，阴阳相成]”(《经法·论》)、“天有恒日(即恒道)，民自则之”(《十大经·三禁》)。《繆和》的“长短”即《四经》的“赢绌”。两者用语、概念皆相同。

(八) 动静、名功

《繆和》：“君能令臣，是以动则有功，静则有名。”《四经》：“赢极必静，动极必正”（《经法·亡论》）、“静作得时，天地与之”（《十大经·果童》）、“名功相抱，是故长久；名功不相抱，是谓失道”（《经法·四度》）、“功不及天，退而无名；功合于天，名乃大成”（《经法·论约》）。《繆和》动静、名功的概念与《四经》有内在联系。

(九) 名、实

《繆和》：“大者，求尊显之名；细者，欲富厚安乐[之]实。”《四经》：“美恶有名……情伪有实”（《经法·四度》）、“名实相应则定，名实不相应则静（争）”（《经法·论》）。名、实概念二者相同。

(十) 禁伐当罪

《繆和》：“……付之以刑，杀当罪而人服。”《四经》：“禁伐当罪，必中天理”（《经法·四度》），《管子》：“审刑当罪，则人不易讼”。

(十一) 群臣比周，擅权外志

《繆和》：“比[周]相誉，以夺君明，此古之亡国败家之法也……群臣虚位皆有外志。”《黄帝四经》：“谋臣在外位者，其国不安……群臣离志，大臣主，命曰壅塞”（《经法·六分》）、“六危……二曰大臣主，三曰谋臣[外]其志……王曰左右比周以壅塞”、“一人擅主，命曰蔽光”（《经法·亡论》）、“臣有两位者，其国必危”（《称》）。

(十二) 财与身

〈繆和〉：“诸侯先财而后财（按：“后财”疑当作“后身”），今吾君先身而后财。”《四经》：“贱财而贵有知，故功得而财生；贱身而贵有道，故身贵而令行。”（〈经法·六分〉）

(十三) 趋时取福

〈繆和〉：“古之君子，时福至则进取，时亡则以让……走（趋）其时唯恐失之。故当其时而弗能用也，至于其失之也……何无悔之有？……责（奔）福而弗能蔽（《小尔雅·广言》：‘蔽，断也。’此言福吉来至而不能当机立断去取得）者穷，逆（疑当作‘辞’）福者死。……夫福之于人也，既（即）焉不可得而责（奔）也……言于（如也）能责（奔）其时，悔之亡也。”此与范蠡（《国语·越语下》、《四经》、《文子》）等关于趋时取福的说法完全一致。《四经》：“因天时，与之皆断，当断不断，反受其乱。天固有夺有予，有祥[福至也而]弗受，反随以殃”（〈十大经·兵容〉）；“圣人……不为得，不辞福。因天之则，失其天者死”（〈称〉）；《国语·越语下》：“得时无怠，时不再来。天予不取，反为之灾。羸缩变化，后将悔之”；《文子·符言》：“遵天之道……不弃时，与天为期。不为得，不辞福，因天之则”。

(十四) 重合词句举隅

帛书〈繆和〉、〈昭力〉二篇，有许多词句与帛书《黄帝四经》完全一致，这绝非偶然巧合。如：当罪、黔首、比周、请（情）伪、生人（生民）、阴谋、盛盈等等。两者甚至在句法、协韵上也多有相同处。

通过以上简单类比,可见在立论所使用的字词、语句上,看出《繆和》、《昭力》二篇与老子、黄老著作多有雷同之处;而敕以构成老子、黄老思想的一系列概念、范畴乃至习语几乎都在数千字的这两篇帛书易说中重出了。这种语言形式和思想内容的重合现象,可以看出《繆和》、《昭力》与老子道家或黄老思想的脉络发展。

附 录

附录一 〈彖传〉、〈系辞〉重要哲学 概念与道家关系简表

一、从重要概念、语词看〈彖传〉与道家作品之类书关系

	〈彖传〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
天行	凡 3 见。 〈彖·蛊〉：“终则有始，天行也。” 〈彖·剥〉：“消息盈虚，天行也。” 〈彖·复〉：“反‘反复其道，七日来复’，天行也。……复，乃天地之心乎。”		凡 3 见。 〈天道〉：“知天乐者，其生也天行，其死也物化。” 〈刻意〉：“圣人之生也天行，其死也物化。” 〈刻意〉：“动而以天行。”	1 见。 〈十大经·正乱〉：“夫天行正信，日月不处，启然不息。”	1 见。 〈白心〉：“天行其所而万物被其利。”	“天行”即天道，指天体或自然的运行变化及其规律。此为道家自然哲学上的重要概念。“天行”一词，〈彖传〉3 见，〈四经〉1 见，〈庄子〉3 见，〈白心〉篇 1 见。战国中期以前的作品（〈彖传〉成书于战国中期，故此表所列以战国中期以前著作限），除〈彖传〉之外，“天行”概念全出现在具道家黄老之学色彩的作品中，而孔孟著作中则无一见。
刚柔	刚 59 见，柔 39 见，刚柔并举 28 见。如：	柔 12 见，刚 2 见。如：第 36 章：	刚柔并举 2 见。 〈在宥〉：“淖约柔乎”	刚柔并举共 11 见。如： 〈经法·道法〉：“天地之恒常，四时，晦	“刚柔”并举《管子》书中仅 2 见。	“刚柔”概念，在先秦哲学著作中，始见于《老子》，黄老学派作

续	《彖传》	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
刚柔	“内柔而外刚”、“刚来而下柔”、“柔来而文刚”、“刚上而文柔”、“刚健而文明”、“柔顺利贞”、“刚中而志行”、“柔得位而得中”、“刚健笃实”、“动以刚”、“柔丽乎中”、“损刚益柔有时”及“刚柔始交而杂生”、“刚柔正而位当也”等等。	“柔弱胜刚强。” 第78章：“柔之胜刚。”	刚强。” 《天运》：“能柔能刚。”	明……柔刚。” 《十大经·观》：“会刚与柔，柔刚相成……” 《十大经·姓争》：“刚柔阴阳，固不两行，两相养，时相成。” 《十大经·三禁》：“人道刚柔，刚不足以，柔不足恃”等。		品中亦屡见（如帛书《黄帝四经》），而孔孟著作中均未得一见。儒家既不谈刚柔，也不重视阴阳观念。
阴阳	阴阳并举者2见。 《彖·泰》：“内阳而外阴。” 《彖·否》：“外阳而内阴。”	阴阳对举者1见。 第42章：“万物负阳而抱阴。”	阴阳并称26见。如《大宗师》：“阴阳于人，不翅于父母”，《天道》“静而阴同德，动而阳同波”，《天运》“阴阳调和，流光其声”，《秋水》“自比形于天地，而受气于阴阳”，《知北游》“阴阳四时，运	阴阳并提47见。 如《十大经·观》“群群……为一口，无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四时”，《十大经·姓争》“刚柔阴阳，固不两行，两相养，时相成”，《称》“凡论必以阴阳，明大义。天阳地阴……诸阳者法天，诸阴者法地”等等。	“阴阳”对称约30见。如《枢言》“凡万物阴阳两生而参视”，《四时》“阴阳者，天地之大理也，四时者，阴阳之大恒也”，《势》“修阴阳之从”，《正》“阴阳同度曰道”等。	道家庄子学派与黄老学派均喜谈“阴阳”，而儒书《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》却无1见。

续	〈彖传〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
阴阳			行各得其序”，〈则阳〉“阴阳者，气之大者”，〈天下〉“易以道阴阳”等。			
性命	性命 1 见。 〈彖·乾〉：“各正性命。”		性命 12 见。如〈骈拇〉“不失其性命之情”、“任其性命之情”，〈在宥〉“安其性命之情”等等。		性命 1 见。 〈形势解〉：“道者，扶持众物，使得生育，而各终其性命者也。”	〈彖传〉使用“性命”一词，屡见于《庄》书。
太和	1 见。 〈彖·乾〉：“保合太和。”		1 见。 〈天运〉：“太和万物。”			“太和”一词，为日后道教所喜用。
文明	5 见。如：“文明以健”、“其德刚健而文明”、“内文明而外柔顺”等等。			〈经法·四度〉：“正则治，文则明，武则强。”		帛书《黄帝四经》曾出现“文则明”之句，及〈彖传〉“文明”一词成为复合词，与帛书《四经》或有脉络关系。
云行雨施	〈彖·乾〉：“云行雨施，品物流行。”		〈天道〉：“日月照而四时行，若昼夜之有纪，云行而雨施矣。”			“云行雨施”的词汇，俱见于〈彖传〉与《庄》书，而不见于老、孔或同时代诸子之作。〈彖〉文“品物流形”与《庄》书“留动而生物，物成生理谓之形”同义。

续	〈彖传〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
消息盈虚	〈彖·剥〉： “君子尚消息盈虚。” 〈彖·丰〉： “天地盈虚，与时消息。”		〈田子方〉： “消息盈虚，一晦一明。”			“消息盈虚”这一词汇，俱见于〈彖传〉与《庄》书，而不见于老、孔或同时代诸子之作。
终则有始	〈彖·蛊〉： “终则有始，天行也。”		〈秋水〉： “消息盈虚，终则有始。”			“终则有始”这一词汇，俱见于〈彖传〉与《庄》书，而不见于老、孔或同时代诸子之作。“终始”一词更是庄子常用语，全书多达 17 见（见于〈大宗师〉、〈秋水〉、〈达生〉、〈田子方〉、〈则阳〉等重要篇章）。

二、从重要哲学概念、词汇看〈系辞〉与道家作品之渊源关系

〈系辞〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
<p>“道”字约 30 见。属于形上之道，即本体或本体意义之道。最著称者为：“一阴一阳之谓道”，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。</p> <p>道</p>	<p>“道”字约 70 见，多属哲学专有名词或指称宇宙实体，或指称万物生成本原，或指称实存的道所显现的种种特性。书中对本原或本体之道的描述较著称者，如第 25 章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”第 4 章：“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。”第 21 章：“道之为物，惟</p>	<p>《庄》书言“道”凡 308 见。形上之道较常被征引者为〈大宗师〉：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。”以内篇而论，庄周本人的思想较着重写修道功夫及道之境界，外、杂篇颇着意于超语言形象之道的描述</p>	<p>“道”字凡 86 见。《四经》中，有〈道原〉一篇，专论道体及其作用。〈经法〉篇亦有论及。如〈经法〉：“道生法，法者，引得失以绳，而明曲直者也。”</p>	<p>《管子》一书“道”字凡 486 见。《管子》书中所集〈形势〉、〈宙合〉、〈枢言〉、〈心术〉、〈白心〉、〈内业〉等篇，均为稷下道家重要作品。〈内业〉等篇继承老子道论，以“道”为万物生成及存在的依据。</p> <p>“道”、“器”观念的提升概括。〈系辞〉的道论在阴阳观与道器说这两方面直接继承了老子的哲学观点而加以提升，两者间的发展线索十分明显。</p> <p>《管子·五行》为稷下道家作品之一，该篇首言：“一者本也，二者器也。”盖“一”即道。</p>	<p>在中国哲学史上，老子首先提出“道”为先天地生的宇宙本原。老子所谓的道论为道家各派所共同宣扬，〈系辞〉作者亦然。老子有言：“道生一……万物负阴而抱阳”，〈系辞〉所谓“一阴一阳谓之道”正是对于《老子》第 42 章的观点所作的一种概括性的命题。老子尝言：“道常无名朴”，又说：“朴散为器。”是则〈系辞〉所谓：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”此道器说的命题，即是对于《老子》第三十二章与第二十八章所说的</p>

续	〈系辞〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
道		恍惟忽，忽兮恍兮，其中有象恍兮忽兮，其中有物。”第 42 章：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”				〈系辞〉道器说，或许也受到稷下道家的启发。
太极	“易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。”		〈大宗师〉：“夫道有情有信，无为无形。……生天生地，在太极之先而不为高。”			在〈系辞〉中，“太极”是作为筮法的范畴而出现的。〈系辞〉的作者将《庄子》形容空间最高极限的术语加以改造，用来表达六十四卦的最初根源，此即“易有太极”的本义。“太极”作为一种范畴，在易学史和哲学史上经历了一个发展过程。其最初含义指空间的最高极限，其次指六十四卦的根源，而后方演变为实体概念，成为说明世界的始基和本体的范畴（引自朱伯崑：《易学哲学史》）。

续	〈系辞〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
精气	“精气概念见于〈系辞〉上:“精气之物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”				“精气”概念见于《管子》中稷下道家作品者有〈内业〉:“……精气之极也。”《心术下》:“思之思之……其精气之极也。” 〈水地〉:“人,水也。男女精气合。” 〈五行〉:“货一神庐,合于精气。”	《老》、《庄》及帛书《黄帝四经》等著作中,“精”字屡见,已指一种精致细微的物质元素之意。《老子》书中“精”字3见,第五十五章“……精”作“一”,“精”指精气。《庄子·在宥》提到“思之思之……合六气之精”,此“精”字亦精气而极也。唯老庄著作中“精”与“气”均为单词,未成复合词。《管子》书中收集的稷下道家作品〈内业〉、〈心术上〉、〈心术下〉、〈白心〉、〈水地〉等篇,“精”字屡见(共约20见),多指精微之气,而如〈内业〉篇所说“精也者,气之精者也”。而“精”与“气”连用,成为哲学史上一个重要概念,最早见于《管子》所汇集的稷下代表作〈内业〉等篇。〈系辞〉以“精气”流动来解释所谓鬼神情状,这观点乃因袭〈内业〉之精气说。

续	《系辞》	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
神明	“神明”概念《系辞》3见。“圣人以此斋戒，以神明其德夫。”“以通神明之德，以类万物之情。”“阴阳合德……以通神明之德。”		“神明”一词《庄》书中7见。如《齐物论》“劳神明为一”；《天道》“天尊地卑，神明之位也”；《知北游》“今彼神明至精，与彼百化”；《天下》“古之人其备乎配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓”，“察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容”，“澹然独与神明居”，“死与生与，天地并与，神明往与”。	“神明”概念《四经》3见。《经法·名理》：“道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。……神明者，见知之稽也。”	“神明”一词《管子》书中稷下道家作品凡7见，如《心术上》：“去私毋言，神明著存。”《内业》：“神明之极照乎知。”《五行》：“黄帝得六相而天地治，神明至。”《九守》：“神明之德，正静其极也。”“畅乎天地，通于神明。”	“神明”一词为道家各派所习用。无论庄子学派、稷下道家或黄老学派均喜用“神明”，以它形容人的智慧或精神作用，有时扩大而作为一种天地精神。《系辞》使用“神明”概念，袭自战国中期道家作品，荀子亦然。
天尊地卑	《系辞》开端云：“天尊地卑，乾坤定矣。”		《天道》：“天尊地卑，神明之位也。”			《系辞》“天尊地卑”的观念，已见于《庄子·天道》篇（该篇受到黄老思想的渗透），这思想较早出现在马王堆出土的汉墓帛书《黄帝四经》中。《十大经·

续	〈系辞〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
天尊地卑						果童：“观天于上，视地于下……以天为父，以地为母。”〈称〉：“天阳地阴……贵阳贱阴。”可见〈系辞〉“天尊地卑”源于道家黄老学派。
贵贱有位	〈系辞〉：“天尊地卑……卑高以，贵贱位矣。”		“贵贱之分”《庄》书见于〈天道〉与〈盗跖〉，〈天道〉篇持肯定态度。〈天道〉：“愚知处宜，贵贱履位。”	“贵贱有别”的主张屡见于《四经》，如〈经法·道法〉“贵贱有恒位”，〈君正〉“贵贱等”；〈十大经·果童〉“贵贱必谏”。	〈心术上〉：“贵贱有等。”	道家黄老学派提出“道生法”的命题，并认为法和礼均由道所派生。黄老学派首要在于援法入道，其援儒入道的具体表现在倡言仁义及贵贱思想。帛书《黄帝四经》明确主张“贵贱有位”；〈心术上〉篇为稷下道家的作品，也接受西周以来“贵贱有等”的观念；〈天道〉篇是《庄》书中渗入黄老思想的一篇。由这些文献资料可以看出〈系辞〉“贵贱有位”的观点和道家黄老学派的内在联系。
书不尽言 言不尽意	〈系辞〉：“书不尽言，言不尽意……圣人之立象以尽意。”		在言、意问题上，庄子一方面对语言功能的局限性有强烈的提示，另一方面强调			对“言”能达“意”持怀疑否定态度的，首推老庄，而庄子的论点尤为著称。〈天道〉篇说世人著书载道，但语言文字并不能精确表达真意，真意是“不可

续	〈系辞〉	《老子》	《庄子》	帛书《黄帝四经》	《管子》	说 明
书不尽言 言不尽意			了“言”以“得意”为本。前者见于〈天道〉篇,后者见于〈外物〉篇。			言传”的。针对这一观点,〈系辞〉作者提出:“立象以尽意”的补充意见。在言、意问题上,〈系辞〉的论点是跟随庄学而来的。

附录二 〈系辞〉学派性质的讨论

1989年初,我的〈系辞所受老子思想影响〉(《哲学研究》1989年第1期)一文发表后,在学界引起了不同的反响。赞同或反对的意见多从两个方面展开:一是关于《老子》与〈系辞〉的学术渊源和思想发展脉络的争论,二是关于新近公布的帛书本〈系辞〉学派性质的讨论。

吕绍纲、赵俪生、周桂钿等几位教授先后提出反对意见。对于引起较多关注的吕文(《〈易传〉与《老子》是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷》,《哲学研究》1989年第8期),我已随后作了简单的回答,收录在本书(这篇短稿是用书信方式在《哲学研究》1990年第5期刊出的,主要是回答李存山先生的,李文中也涉及〈系辞〉中的一些重要概念,故全文附录于此)。同时在这附录中,收入胡家聪先生的〈《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通〉和王葆玟先生的〈从马王堆帛书本看《系辞》与老子学派的关系〉(两文均载《道家文化研究》第一辑)。这是因为胡家聪首次撰文讨论《易传》与黄老道家的关系,在学界开辟了新的研究方向;而王葆玟的论点,引发了对帛书〈系辞〉性质争论的开端。这两篇文章,在研究《易传》方面开拓了新的领域,具有历史性意义。另外,还有廖名春先生〈论帛书《系辞》的学派性〉(《哲学研究》1993年第7期),认为《系辞》是儒家传本,不同意我和王葆玟的论点,对

于这篇文章的答复(〈再谈帛书《系辞》的学派性质〉),我也收录了进来。通过这一组文章可以进一步看出《易传》与道家关系问题上经过多人讨论后的一些见解。

一、对两篇商榷文章的答复

编辑先生：

读到李存山先生〈道家主干地位说献疑〉（载《哲学研究》1990年第4期），很敬佩他的学养及说理的态度。为了促进学术讨论的风气，乐于提出个人的一些看法。

李先生文中的好些重要观点，我基本同意：比如对荀子的自然观所受老庄、稷下道家学派影响以及其间的差别，还有对于玄学和理学的看法，我们的观点大致相同。至于宋明理学，个人以为它实为“三教合流”的产物，其政治伦理属于儒家，而理论架构与哲学范畴，佛学之外，则多来自道家（包括道教）。近读刘国梁、卢贤祥〈论道教对宋代理学宇宙生成论的影响〉（载《世界宗教研究》1987年第4期）和黄广琴〈朱熹的理学和道家、道教的关系〉（载《湘潭大学学报》1988年第8期）等文，便可证道家思想在宋明理学中的地位。通观李先生文章，有几处颇可商榷，兹分项陈述如下：

（一）孔子关注人道而不及天道，能否称为“天人之学”，颇可疑议。儒家有所谓“天人之学”，乃是孟、荀以后，受了老子和稷下学风影响所致。我同意李先生所说“老子哲学在中国古代较为完整地建立了这样一个框架，这对于儒学的发展有重大影响”。李先生又说：“思孟学派的道德本体论框架有可能受老学的影响，但如果没有老学也不能排除儒家自身有建立这一框架的能力”，然而这里涉及的是一个创生与模拟的问题。

（二）关于老学与孔学先后的问题，我已在〈老学先于孔学〉（载《哲学研究》1988年第9期）一文中有所详论，这里再作一些补

充：在30年代《古史辨》的大论辩中，所有对于老子晚出的论点都经张煦、胡适、黄方刚等人的批驳，早已获得澄清。因而张西堂在《古史辨》第六册序言中说：“‘思想线索’、‘文字文体’、‘时代术语’，都要尽量地检查，已经站不住的‘仁义’、‘侯王’等证再不要提出来了。”

“仁”、“义”等观念，由来已久。早在老、孔出生数百年前的《尚书》、《诗经》中，已屡言之；再如《春秋》及《左传》中，“仁”字约三四十见，“义”字约90见。“仁义”之为西周以来宗法伦理之主要观念，随着德治主义之弊的日渐显著，到春秋末，已成为各家争议的论点。当时的情况是老子首先批判数百年来僵化而弊端丛生的礼治文化，持改良心态的孔子则曲意维护；激进的墨子又从而抨击儒家的宗法亲亲政治，由是开启了春秋末及战国初的各家争鸣（详见拙文〈老子与孔子思想比较研究〉，载《哲学研究》1989年第8期）。借用近人喜用正反命题的说法，是先有行之已久的礼制（正命题），后有老子的反礼制（反命题），又有孔子之隆礼乐（正命题）及墨子的非礼乐（反命题），这才是当时思想发展的趋向。

世界哲学思想的产生，往往是先有宇宙论，而后有“人学”。所谓“哲学起于惊讶”，开始总是对于自己之外的事物发生好奇，然后乃将注意力转向自身。在西方哲学那里，由米利都学派的自然哲学转向苏格拉底的伦理学；在中国，则是由《易经》的八卦说、老子的道论，转向“罕言天道”的孔子的“仁学”，这也是一条合理的思想发展线索。

（三）就〈系辞〉与《老子》关系问题，简答如下。

1. 以“太极”一词来判定〈系辞〉与《庄子》成书先后，将会产生一连串的问题：（1）“在太极之先”“是对于‘《易》有太极’的反命题，

所以,〈系辞〉这部分文字应在《庄子·大宗师》之前”(见张岱年:《中国哲学发微》,第370页),这说法值得商榷。因〈系辞〉中又有“天下同归而殊途,一致而百虑”,而这话更具时代特征,因此大部分学者据此而判定〈系辞〉成于战国末至秦统一之前,如此岂不与上述观点相矛盾吗?所以,根据只言片语来判定整篇或整书的成书先后,这个论据力是十分不足的。(2)“太极”在《庄子·大宗师》里只是一个普通的名词,在〈系辞〉中则作为哲学概念而出现,由此可以看出“太极”一词含义的发展顺序;事实上,庄子使用“在太极之先”,只是对“道”在时空中的无限性的描述,不具有任何针对性,更不是针对“《易》有太极”而立言。

2. 〈系辞〉中有一段说到“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”。这种“贵贱之等”的观念,是先秦各家所共有的,儒、墨、法如此,道家黄老也不否认等级秩序(庄子本人是唯一的例外)。《礼记·乐记》也有“天尊地卑”一段话,张岱年先生认为是“引用〈系辞〉的文句而稍加改变”;“天尊地卑”说又见于《庄子·天道》,它的文字当早于《乐记》,据刘笑敢考订,认为属于庄子后学中的黄老派之作。这类天地君臣尊卑的思想,同时也见于《管子》中的〈明法解〉、〈任法〉、〈霸言〉和〈臣乘马〉等篇,它们也是属于黄老派的著作。而我们所看到的最早的黄老资料《黄老帛书》(或称《黄帝四经》)中就有“凡论必以阴阳大义。天阴地阳……贵阳贱阴……制人者阳,制于人者阴”之说。《黄老帛书》的年代要早于上述各篇,我同意唐兰、余明光先生的考订,它的成书年代当在战国中期之晚。(其理由是:(1)整书没有受孟、庄的影响;(2)文字非常古朴;(3)所使用的重要概念,如道、德、精、神只有单词,没有复合词。)纵观〈系辞〉全文,属于儒家思想的成分委实不多,无论从质或量来

看,都以道家和阴阳家为主体。

* * *

数月前曾读到吕绍刚先生的长文《〈易大传〉与《老子》是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷》(载《哲学研究》1989年第8期),深感彼此思想差距太大,难以对话。今借此机会略作回答:

(一)从吕先生文章的题目,使我想起庄子的一句话:“自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也。”吕先生对于《老子》和《易传》的关系,可谓“自其异者视之”,而对于儒家和《易传》的关系,则是“自其同者视之”。

(二)无论从辩证法或宇宙论的观点,要把《老子》和《易传》说成是两个根本不同的思想体系,而将《易传》和孔学说成是相同的思想体系,都是很难自圆其说的。

(三)拙文《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》,列举了阴阳说、道气说等13个例证,以说明〈系辞〉和道家思想的关系。吕文仅对其中的“道”、“德”概念一项发挥论辩,对其他各项则未置词。这里仅对他所提出的“道”、“德”概念作一答复:

(1)吕文说“《易大传》没有一个‘道’字具有宇宙本体的意义”。其实,“一阴一阳之谓道”就是本体意义,这里是指道体蕴涵了阴阳之气,当然道体可以表现出某种规律。

(2)吕文说:“《易大传》所言之德是指人的修养而言……《易大传》与《老子》在道与德的问题上显然是对立的。”作为人生修养而言的“德”,是西周以来诸子所共持的文化遗产,老庄也不例外(《老子》一书“德”字有41见,《庄子》则多达180余见)。如老子所说“德善”、“德性”、“报怨以德”等,就是指人生修养而言;庄子所说

“德荡乎名”、“德厚信弇”、“盛德若不足”，也是此意。此外，“德”还有一种含义，指人或物秉赋于形上之“道”而具有的功能属性，则为道家哲学的专有名词。〈系辞〉中“阴阳合德”与《庄子》中“静而与阴同德，动而与阳同波”，都是属于这一层意义的。可见，《易传》中所谈的“德”和老庄并不“根本对立”。

(3) “十翼”中，吕先生只挑出儒家思想比重较大的《象传》来扩大《易传》和孔学的关系。仔细检查《象传》其释各卦辞、爻辞中，发现属于墨家思想的有 1 条，法家思想的有 5 条，儒家思想的约 10 来条，而属于老子思想的则近 20 条。因此，个人并不同意李镜池先生的观点。由于篇幅的限制，这问题只能留待以后进一步讨论。

总言之，战国中期之后的学派，都有各家汇合的趋向。《易传》并非一人一时之作，但总体而言，也如黄老派一样，它是道、儒、墨、法、阴阳融合而以道家为主体的著作。黄老学说以道、法思想为核心，其重刑名之说与前期老学迥异。至于《易传》与老庄思想在宇宙论和辩证法方面，则更为相合。如果说黄老可称道家支派，则《易传》则可称道家别派。

在哲学史上，不少著作原属道家系统而被判为儒家典籍，隋唐以后更有不少道家思想人物被淹没或遭忽略。对于道家思想史的研究，有待学界人士共同努力。

陈鼓应

1990 年 7 月 31 日于北京芙蓉里

二、再谈帛书〈系辞〉的学派性质

陈鼓应

近些年来,关于通行本《易传》其中特别是〈系辞〉的性质问题,我已经写了数篇文章加以讨论。针对以前学者一直以《易传》为儒家作品的看法,强调了《易传》与老、庄及黄老学派的思想联系。这些文章发表后,在学界引起了讨论,赞同与反对者都有。去年,帛书〈系辞〉释文首次发表,引起了个人的强烈兴趣,读后觉得帛书〈系辞〉的道家色彩更为突出,于是便写了〈马王堆出土帛书《系辞》为现存最早的道家传本〉一文,发表于《哲学研究》1993年第2期。最近,在《哲学研究》第7期上看到廖名春先生所写〈论帛书《系辞》的学派性质〉一文,对王葆玟先生和我的看法提出批评。个人觉得,对〈系辞〉及整个《易传》学派性质的探讨,有助于先秦乃至整个中国哲学史研究的深入。因此,本着深化讨论、活跃学术气氛的态度,特作此答文。

(一) 春秋到战国解易的不同倾向及流派

包括〈系辞〉在内的《易传》及帛书易说都是对《易经》的解释。在探讨它们的学派属性之前,我们应先指出两点:第一,诸子出现以前的春秋时期即有易说存在;第二,诸子出现以后解易者也不只有儒家一家。

先说第一点。从《左传》和《国语》等的记载来看,春秋时期,人们对《周易》是非常重视的。《周易》被认为是整个周代礼制文化中的一个重要组成部分。我们知道,《周易》本是卜筮之书,主要用途

是预测吉凶。但从春秋时候起,也出现了把《周易》向哲理化方面解释的倾向。这种倾向又可区分为两种:一种是注重发挥卦爻辞的人道教训,而不相信筮法。如《左传·襄公九年》记载穆姜对“元亨利贞”四字的解释是:“元,体之长也;亨,嘉之会也;利,义之和也;贞,事之干也。体仁足以长人,嘉德足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。……”这就是给卜筮之辞以道德的意义和解释。以后,孔子发展了这种方向,《论语·子路》篇记载:“子曰:南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!‘不恒其德,成承之羞。’子曰:‘不占而已矣!’”前面一句是引恒卦九二爻辞说明“恒”之重要,后面一句则表明孔子对于卜筮的不信任态度。另一种是结合卦象、卦名等,以《周易》为讲天道变化之书,并把天道和人事密切结合。我们知道,八卦卦象都象征着一一定的自然物,即乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽。这就为把《周易》看作是阐明天道变化之书提供了依据。这种倾向的代表者主要是史官,因为他们在当时既负责占筮,同时也是掌观察天道的人。如《左传·昭公三十二年》记鲁国的季氏出其君,百姓却没有为鲁君鸣不平,赵简子问其中的原因,史墨讲了一番道理,最后说:“社稷无常奉,君臣无常位,自古以然……在易卦,雷乘乾曰大壮䷡,天之道也。”鲁国君臣易位,史墨为说明其合理性,便提出一些依据。其中《周易》中的大壮卦,从卦象上来讲,是震上乾下,依取象说,震为雷,又为臣,乾为天,又为君,而震在乾上,正是君臣易位、臣居君上的意思。史墨认为,这是天之道、天的法则。这其实就是以《周易》为讲天道之书。以上两种,反映了春秋时期解易的主要倾向。

第二,就战国时对《周易》的解说来看,也存在着不同的派别。就儒家来说,司马迁和班固都说孔子之后有一个传易系统,但其可

信度有多大,颇值得怀疑。目前我们能够肯定了解的是,孟子侈谈《诗》、《书》等,却不讲《周易》。《荀子》一书中谈《周易》者有四处,其中一处讲对《周易》的态度,是“善为易者不占”,与孔子一致。另外几处则引卦爻辞等以为立论依据,如引“括囊,无咎无誉”讽刺腐儒等,也与孔子一致。这应该是儒家解易的基本特点:既不相信卜筮,也不把《周易》看成一部讲天道的著作。

从战国时解易的情况来看,道家 and 阴阳家的影响是深刻的。如战国中期魏襄王墓中随葬有《阴阳说》,以阴阳观念解易,与儒家不同,而与道家著作《庄子·天下》篇所说“易以道阴阳”相合。阴阳观念往前可追溯到周代的史官,而在战国时期,则主要被道家(老子、《黄帝四经》、庄子等)及阴阳家所发展。就战国时期以道家观点解易的人来说,朱伯崑先生在《易学哲学史》中曾指出蔡泽为例。除此之外,《战国策·齐策》记道家学者颜闾引《易传》语:“居上位,未得其实,以喜其为名者,必以骄奢为行。据慢骄奢,则凶从之。”这里所谓《易传》,应该就是道家学者解易的一种作品。

现在我们知道,春秋、战国时的易说都有不同的倾向及派别。将〈系辞〉、〈彖〉、〈象〉、〈文言〉等与它们对照,可以发现其解易与春秋时史官及战国时道家、阴阳家解易的特点是很接近的。《易传》各部分中,一般认为〈彖传〉形成最早。〈彖传〉解易,有一显著特点,便是推天道而明人事。如泰卦䷊上坤下乾,〈彖传〉解释说:“天地交而万物通也,上下交而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”这里,先就卦象来谈天地相交,并使用阴阳范畴,然后推及人事。〈大象〉的情形也与此类似。如泰卦大象云:“天地交,泰。后以裁成天地之道,辅助天地之宜,以左右民。”所谓“天地交”,即从卦象着手,来谈天道。而〈系辞

传〉,更将〈彖〉、〈象〉推进了一步。

(二) 〈系辞〉的主体思想

〈系辞〉的主体思想是什么?从其本身的思想特色及对后世的影响来看,无疑是太极和阴阳的观念。〈系辞〉的主体思想是讨论人伦道德,还是形上学与宇宙论之组合?若是前者,那么它将被划入儒家作品之列,如果是后者,则无疑属于道家哲学之范畴。然而我们不能从狭隘的“伦理型”的观点上去作衡量。正如我以前引用冯友兰先生《中国哲学史新编》中所言:《易传》的重要性不在于它的道德教训,而在于宇宙论和辩证法思想。劳思光先生在其《中国哲学史》中也说过:“〈系辞〉之理论是形上学观念与宇宙论观念之混合。”就〈系辞〉的内部结构来看,它的主要内容当是道论和太极说。其道论无论是阴阳观或道器说都渊源于老子。“太极”观念始于《庄子》,而帛书《系辞》中“太极”作“大恒”,更能显示出它与老子“道”观念的联系,因为“大”和“恒”正是老子用来描述道的两个主要词汇。对此,我已有专文讨论。而就阴阳观念来说,始于春秋时期的史官,战国时期被道家 and 阴阳家发展,孔孟则不谈。〈系辞〉这部分应是受道家及阴阳家影响之结果。

〈系辞〉在太极和阴阳的框架之内,容纳了很多的人道思想,如儒家的仁义等。但同时,它也容纳了老子的谦下、墨子的尚贤、法家的刑名以及黄老的一些主张。因此,不能认为〈系辞〉的人道思想就全部是儒家的。

(三) 所谓〈系辞〉祖本等问题

以下,我想对廖名春先生文中提出的几个具体问题做一解答:

1. 首先,我并不认为帛书〈系辞〉和今本〈系辞〉之间有巨大的差异。因为通行本〈系辞〉解易就是以道家为主,融合阴阳、儒、墨、法诸家,而帛书本更能体现道家为主的精神。如“太极”作“大恒”,缺少“子曰:颜氏之子”及文王的传说等。

2. 廖名春先生一直强调帛书〈系辞〉有一祖本,而且这一祖本与今通行本类似。这种说法的合理性有多大,很值得怀疑。诚如他文中所引李零先生语,古书的形成都有一个过程。不仅《十翼》作为一个整体是如此,〈系辞〉其实也是如此。从帛书《易传》来看,所谓“系辞”部分包括了今本〈系辞〉的大部分内容,而通行本〈系辞〉余下的部分则散见于〈易之义〉和〈要〉等篇中,只有“大衍之数”章未见。这种情况使得许多学者认为,今本〈系辞〉是在帛书〈系辞〉的基础上,又融合了〈易之义〉及〈要〉等的部分文字而编辑成的。而且,其编辑定型可能就在汉武帝时代。因此,如果说帛书《系辞》有一祖本的话,那这一祖本可能比帛书〈系辞〉更简单,换句话说,与通行本的差异会更大。

3. 关于〈系辞〉中“子曰”二字的含义,前人的说法有两种,一种以为是孔子说,一种以为是经师之言。廖名春先生认为,〈系辞〉中的“子曰”都是指孔子语。并引《论语》、《荀子》和《礼记》中的“子曰”为证。但是,同样有证据表明文献中的“子曰”有指经师之言者,如在马王堆汉墓帛书《易说》最后两篇〈昭力〉和〈繆和〉中,就有近30次“子曰”,都是指经师之言。因此,不能认为〈系辞〉中的“子曰”,就是孔子语,也就不能以此为证说〈系辞〉只能是儒家之说。

其实,退一步讲,即便〈系辞〉中的“子曰”就是指孔子语,这也只能是依托,就像《黄帝四经》依托黄帝,《庄子》依托老聃、孔子、颜回等。〈系辞〉中“子曰”部分的内容是非常复杂的,并不是像廖名

春先生所说构成了〈系辞〉的主体部分,其他内容都是对它们的解释和阐发。如今本〈系辞下〉中,连续几个“子曰”只是对卦爻辞的解释,意义并不连属,很像是记录经师的话。而且,“子曰”部分的内容,从具体意义上来看,是十分不同的。有的与老子思想接近,如“劳而不伐,有功而不德,厚之至也。语以其功下人者也。德言盛,礼言恭,谦也者,致恭以存其位者也”。有的与庄子思想接近,如“书不尽言,言不尽意”一段。有的则与黄老学派的主张一致,如“乱之所生也,则言语以为阶。君不密则失臣,臣不密则失身,凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也”。这么多倾向不同的主张,是不可能真的出于孔子之口的。

总之,无论是今本〈系辞〉,还是帛书本〈系辞〉,我都仍然认为主要是以道家观点解易的作品,其思想与道家中黄老一派比较接近。

三、《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通

胡家聪

《易传·系辞》一向被视为儒家典籍。但经缜密研究,〈系辞〉思想与《管子》中道家黄老思想及帛书《经法》等四篇黄老思想有相通之处。本文举出大量例证,进行比较研究,以论证〈系辞〉思想与道家黄老之学声息相通。

在《易传》各篇中,〈彖传〉的形成最早,而〈系辞传〉的哲学意味最浓。读陈鼓应先生《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》及《〈易传·系辞〉所受庄子思想的影响》两文,深受启发。这里进一步提出问题:〈系辞〉作者受不受《管子》中道家黄老思想及帛书《经法》等四篇黄老思想的影响呢?经笔者对文献资料进行爬梳搜剔,比较研究,答案应当是:〈系辞〉思想与道家黄老之学声息相通。

这里先说一下《易传·系辞》和道家黄老之学的时代性。学术界公认,《易传》各篇是解释《易经》的,撰著于战国时期,〈彖传〉年代早些,〈系辞〉约写在战国后期。^①而战国中后期恰是“百家争鸣”形成了高潮。《管子》中的道家黄老之作,以道家学派为本位,又融合齐法家、儒家、阴阳、刑名等学说,诞生于田氏齐国稷下之学,系学术交流、争鸣的产物。黄老帛书《经法》等四篇,亦是与此或有先后的著作^②注意了战国中后期各学派学术交流、争鸣的时代特征,有助于对《易传·系辞》与道家老庄及黄老思想相通的理解。

《系辞》与道家黄老思想相通,有哪些地方呢?现依次进行比较和分析。

(一) “弥纶天地之道”

〈系辞上〉提出：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理……范围天地之化而不过。

这两句话的文意甚明，是说《易》书以天地为准则，故能包络天地万物之“道”；所谓“范围天地”，义同于“弥纶天地”；“弥”、大也，“纶”、缠裹也（据古注）。

令人惊异的是，“弥纶天地”这个词语，竟在黄老帛书〈称〉中找到了。原文是：“知天之所始，察地之理，圣人麋论天地之纪。”首先，此“麋论”声同于彼“弥纶”，系同声假借；其次，此处“知天之所始，察地之理”，彼处“弥纶天地之道”后，紧接“仰以观于天文，俯以察于地理”，两处文意相合。

更令人惊异的是，“弥纶天地之道”的古义，竟在《管子·宙合》中找到了（以下凡引《管子》只记篇名）：

天地，万物之橐也，宙合有（读又）橐天地。（经文）天地苴万物（苴，包苴也），故曰万物之橐（橐橐之橐）。

宙合之意，上通于天之上，下泉于地之下（泉，原作“泉”，据《管子集校》王引之说改，泉、古“暨”字，暨、及也），外出于四海之外，合络天地，以为一裹。散之至于无间，不可名而出（原作“山”，据《管子集校》改），是大之无外，小之无内。故曰有（读又）橐天地。

读此“宙合之意……”一段文字，使人豁然开朗。〈系辞〉所说的“弥纶天地之道”，恰指“合络天地，以为一裹”、“大之无外，小之无内”的自然“道”体。

进一步追问：这种“合络天地，以为一裹”的自然主义“道论”，又从哪里来的？它渊源于老子道家哲学：“天地不仁，以万物为刍狗；……天地之间，其犹橐龠乎！虚而不屈（不屈、不穷也），动而愈出。”（《老子》第五章）何谓“橐龠”？意指冶铸金属所用的风箱，“橐”是嘘风炽火的皮囊；“龠”是竹管，用以接皮囊之风气，吹炉中之火。老子哲学原意是说：天地无所偏爱，任凭万物自然生长；而天地之间不正像个风箱吗？风气空虚但不会穷竭，发动起来而生生不息。这正是“道法自然”的老子宇宙论，以风箱鼓气的皮囊为喻，从而导出了自然“道”体“合络天地，以为一裹”、“大之无外，小之无内”等道论。这种黄老道论的进一步传播、延伸，便出现撮其要义的帛书《称》所说“橐论天地之纪”，以及《系辞上》的“弥纶天地之道”。

这里着重指出：《宙合》与《心术上》均系《管子》中道家黄老学派写作年代较早，并且思想互通的作品。体裁均有经有解。其思想主要是阐发君道“无为”、臣道有为的“君人南面术”；其年代约撰于田齐威、宣之时。

依上述论证，可以找到“弥纶天地之道”的来龙去脉：

《老子》第五章—《宙合》的“宙合之意……”—帛书《称》的“弥纶天地之纪”和《系辞》的“弥纶天地之道”。从这里可以清楚地察知，《系辞上》之“《易》与天地准，故能弥纶天地之道……故神无方而《易》无体”的整体文意，乃是以黄老道论解《易》的典型，其中那个“道”字，确系道家自然型的“道”，并非儒家伦理型的“道”。

（二）天地生万物的“道、德”论

《系辞》中论及天地生万物之处颇多，如：

乾知大始，坤作成物。（〈系辞上〉）

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。（〈系辞下〉）

天地之大德曰生。（〈系辞上〉）

生生之谓易（指变异，非指《易》书）。（〈系辞上〉）

我们知道，儒家孔、孟学说中几乎找不到天地生万物等论说，而在老庄、黄老道论中却有多处。〈系辞〉作者接受了上述道论的思想资料，而又加以改造，用来解《易》。就上引诸处文字，可以找到两条传承、推衍的轨迹。

首先，天地生万物的层次。黄老道论〈枢言〉说：“凡万物阴阳两生而参（读三）视……”所谓“万物阴阳两生而三视（视，与‘生’对言，亦生也、存活也，如《老子》‘长生久视之道’）”，明显因袭老子哲学天地生万物的生化层次，即“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）这里的“一、二、三”正表示由原始浑沌为一的“道”体生天地、现阴阳，有了天地、阴阳，而后生成万物（指生物），万物都是“负阴而抱阳，冲气以为和”生化出来，亦即〈枢言〉所说的“万物阴阳两生而三视”。然而，这种抽象概括为“一、二、三”的天地、万物生化层次，被黄老帛书作者具体描绘出来，体现在〈十大经·观〉依托黄帝之言：

黄帝曰：群群□□□□□为一圉（指庞大的谷仓，借喻天地未分开的浑沌状态），无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名（即老子所说“无名，天地之始”）。

今始判为两，分为阴阳，离为四〔时〕，（此处残缺十一字）因以为常。其明者以为法，而微道是行（“明”、“微”对言）。行法循□，□□牝牡。牝牡相求（相求即相交），会刚与柔；柔刚相成，牝牡若（读乃）刑（形）。

依托黄帝这段话恰是“道生一，一生二，二生三”的展开描述。这种天地生万物有层次生化的道论，被〈系辞〉作者袭取了来，强化了其中的“阳刚阴柔”，重新表述为“乾（指天）知大始，坤（指地）作成物”，以及“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”这后一句，与〈十大经〉所写的“牝牡相求，会刚与柔；柔刚相成，牝牡乃形”，不正是一样的含义吗？由此可见，〈系辞〉因袭道论的踪迹十分明确。

其次，天地养万物的功能。黄老道论〈宙合〉说：“天消养（养字原作‘阳’，据《管子集校》丁士涵说改），无计量；地化生，无泮崖（泮字原作‘法’，据《管子集校》改）。”这也是说天地生养万物。天地、万物都是由原始“道”的本体生化出来的，天阳地阴，“阴阳合德”（〈系辞下〉），因而天的阳气养护万物无法计量，地的阴气化生万物没有边际。与化应合的黄老思想在帛书〈十大经〉中也有表述：万物的生化，“下会于地，上会于天。得天之微，时若（以下残缺十字），寺（通‘恃’或‘待’）地气之发也，乃梦（萌）者梦（萌）而兹（孳）者兹（孳）。天因而成之，弗因则不成，〔弗〕养则不生。”万物得到“天之微”的阳气，又依恃“地气之发”的阴气，所以才能“萌者萌，孳者孳”，从而“阴阳合德”，生生不息，繁衍无穷。这是天地养育万物的功能。

这种黄老思想在〈系辞〉中的表述，就是“天地之大德曰生”和“生生之谓易”。这两句话是一个意思，万物得到“天育养”、“地化生”的养育，才能“萌者萌而孳者孳”那样生生不息。其实，这种道论渊源于老子哲学：“‘道’生之，‘德’畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊‘道’而贵‘德’。‘道’之尊，‘德’之贵，夫莫之命而常自然。”此即老庄、黄老自然主义“道、德”论的源头。

不可忽略，〈系辞〉中所用的“道、德”概念，哪处是道家自然型

的，哪处是儒家伦理型的，应作具体分析。比如“一阴一阳之谓道”、“天地之大德曰生”，这都明明是自然主义的“道、德”论。

(三) “道”的“精气”说及“神明”论

〈系辞〉中与黄老道论名著〈内业〉等哲学思想相通的，有以下数处：

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。（〈系辞上〉）

以言乎迺（近也）则静而正，以言乎天地之间则备矣。

（〈系辞上〉）

其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，孰能与于此？（〈系辞上〉）

圣人以此斋戒，以神明其德夫。（〈系辞上〉）

以通神明之德，以类万物之情。（〈系辞下〉）

阴阳合德（指天阳、地阴），而刚柔有体，以体天地之撰（撰，为也），以通神明之德。（〈系辞下〉）

上引各条，同发展了老子哲学的黄老名著〈内业〉、〈心术〉中的“精气”说、“应物”说及“神明”论声息相通，有线索可寻。

其一，“精气”说。〈内业〉这篇长论，把“道”为“精气”的哲理发挥得淋漓尽致，如：

凡物之精，化则为生（化字原作“此”，据《管子集校》改）。

下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人。是故此气（此字原作“民”，据《管子集校》改），果乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒（读猝）乎如在于己。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德；德成而智出，万物毕得。

天主正，地主平，人主安静。……能正能静，然后能定。
定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精也者，气之精也。

这里表述的“精气”说主要有两方面：一是，精气即“其大无外，其小无内”的自然型的“道”之本体，它是物质性的，可以生化有形形色色的东西，以至流于天地间为鬼神等。二是，它有认识论的意义，“圣人”内心能正能静，“道”的精气便能进入“心”的馆舍，这就是“得道”。在黄老学派看来，“道之与德无间”，“德者，得也”，指“得之所以然”（据〈心术上〉），“得道”属于“心为‘道’舍”的认知“其所以然”的认识论。

反回头考察上引〈系辞〉前两条。第一条说“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，其文意显然因袭上引〈内业〉的精气说，但把“下生五谷，上为列星”等丢开了，单单加了“游魂为变”，由此能知“鬼神之情状”，便使无神论的道论向有神论方面倾斜。

第二条说“以言乎迺则静而正，以言乎天地之间则备矣”，这正与〈内业〉的认识论相通，意即圣明之人，“能正能静，然后能定；定心在中……可以为精舍”，内心正静，精气进入“心”的馆舍，即是“得道”。所以说，“人能正静，……乃能戴大圜（指天），而履大方（指地），鉴于大清，视于大明；敬慎无忒，日新其德，遍知天下，穷于四极”（〈内业〉）。这不正是“言乎天地之间则备矣”吗？其中“日新其德”亦见〈系辞上〉，表述为“日新之谓盛德”。

其二，“应物”说。道家黄老哲学认识论的具体化，强调“应物”、“待物”，如〈心术上〉说：“‘君子之处也若无知’，言至虚也。‘其应物若偶之’，言时适也。……故物至则应，过则舍也。”所谓“应物”，指以虚静如明镜止水般的心态，如实地不增不减地反映客

观事物,认知其本质、规律,这即是“得道”的“得其所以然”。〈宙合〉中所说:“圣人博闻多见,畜‘道’以待物……”这里的“待物”,亦指等待所来之物,而以虚静之“心”如实反映。黄老帛书〈称〉亦阐发此意:“‘道’,无始而有应。其未来也,无之(指所待之物);其已来,如之(指畜‘道’以待物的所畜之‘道’)。有物将来,其刑(形)先之。建以其刑(形),名以其名(指据物之形、实,按实而定名)。”这也是“应物”说。

反回头考察上引〈系辞〉第三段,所谓“其受命也如响,无有远近幽深,遂知来物。非天下之至精,孰能与于此”,与“精气”说、“应物”说对照:一、“至精”是袭用“心为精舍”的概念,用心精专,专心致志,心不二用;二、“遂知来物”指以虚静之心以应来物,察知其本质、规律,弄清寓于其中之理。

其三,“神明”论。在黄老学派那里,有关“神明”一词,指通过“心”的思维器官认知寓于客观事物中的本质、规律,即是“得道”,“道”即是“神”。〈心术上〉的表述最典型:“世人之所职(守也)者精也。去欲(内心去欲)则宣(宣,通也)。宣则静矣,静则精。精则独矣(用心精专不二),独则明。明则神矣。神者至贵也,故馆不辟除(指去除内心私欲等不洁之物),则贵人不舍也。”这说的是“心”之官能所起思维加工厂的认识过程,所提的“明则神”,“神”之进入“心”的馆舍,“神”乃无意志的。《内业》也说:“形不正,德不来;中不静,心不治。正形摄德,天仁地义,则淫然而至。神明之极,昭(原作“照”,读“昭”)乎知万物,中守不忒。”这里的“神明之极”与前所说“明则神矣”、“神者至贵”有同样含义,均指“得道”的认识论。恰如帛书《经法》所说:“道者,神明之原也。”

反过来再看上引〈系辞〉那“神明其德”、“神明之德”等三条,可

见均袭用黄老道论的概念。所谓“以通神明之德”，仍有认识论的意味；而“圣人以此斋戒，以神明其德”，便向宗教迷信倾斜了。尤其是〈系辞上〉的“蓍之德圆而神，卦之德方以知（智）”那一整段，其中的“神”字多有蓍卦的神秘色彩。徐志锐先生说得好：“行筮占卦，本来是宗教迷信的一种具体手段。《周易大传》将其与天地自然规律拉在一起，企图赋予它以科学的意义，改变其性质，但无论如何解释，它的实质则是改变不了的。”^③这很对。

（四）天、地、人“三才”说及“易简”说

〈系辞〉中的天、地、人“三才”说及乾、坤“易简”说对后世影响深远，诸如：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材（《说卦》称三才）而两之……（〈系辞下〉）

六爻之动，三极（三，为三才，指天、地、人；极，极致）之道也。（〈系辞上〉）

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣。（〈系辞上〉）

夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。（〈系辞下〉）

上引〈系辞〉四条，前两条系“三才”说，后两条系“易简”说，均与道家黄老思想相通。

首先，天、地、人“三才”说。《管子》中的道家或道法家多“天、地、人”联提之处。如：

上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓三度。（〈五辅〉）

天_一不_一时，地_一不_一利，人_一不_一事。（〈宙合〉）

天有常象，地有常刑（形），人有常礼，一设而不更，此谓“三常”。（〈君臣上〉）

天或维之，地或载之。天莫之维，则天以（已）坠矣；地莫之载，则地以（已）沉矣。……人有治之，辟之若夫雷鼓之动也。（〈白心〉）

从《管子》所表述“天、地、人”联提数处可以看到主要几点：（1）从总体看，人类社会生产生活无法离开天地，亦即不能离开天、地、人的总体的辩证联系；（2）天、地、人三者都在运动变化着，但其中寓有“常、则”的规律性；（3）天、地、人尽管各有其运动变化的规律性，但“天不一时，地不利，人不一事”，情况都很复杂。〈宙合〉强调要作多方面具体研究，不可局限于“一时”、“一利”、“一事”的“曲说”，而要作“博为之治”的“广举”。还应提到，孟子曾两次去齐国，他强调的“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑下》），重点在“人和”，恰与〈五辅〉所说“人道不顺，则有祸乱”相合，均着眼于政治。

黄老帛书亦屡次论及“天、地、人”，如“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（读有）地焉。三者参用之……”（〈经法·六分〉）又如“故王者不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”（〈十大经·前道〉）这类说法与《管子》中黄老道论相合。

〈系辞〉所说“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”，这里的“三才之道”可能是作者深受黄老道论的思想影响，袭用其天、地、人三“道”的概念，重新概括为“三才”。追本溯源，天、地、人之连提当出于老子学说：“‘道’大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》第二十五章）经过老子、黄老到〈系辞〉，“四大”竟变成了“三才”。而在后世的童蒙读物《三

字经》中，“三才者，天地人”成了顺口溜，而它的渊源正是道家黄老。

其次，乾坤“易简”说。从《系辞》说来，乾为天、为阳，坤为地、为阴，“乾知大始，坤作成”，因而“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从”，是顺理成章的。问题是：“易、简”的概念从哪里来的？

回答：“易、简”出于道家黄老学说。稷下黄老之作《尹文子》写道：

……以名稽虚实，以法定治乱；以简〔制〕烦惑，以易御险难。万事皆归于一，百度皆准于法。归一者，简之至；准法者，易之极。

这不恰恰与《系辞》的“易、简”概念吻合吗？同上文意蕴相近的话亦见黄老帛书：

一者，“道”其本也。……一以验化（验，读趣，意即促），少以知多。……操正以正奇（“正”指正名），握一以知多。（《十大经·成法》）

得“道”之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）奇（指正名，以名稽虚实）。（《道原》）

《尹文子》并非伪书，乃黄老道论。^④上引黄老帛书，虽无“易、简”词语，但文意相合，所谓“握一以知多”，恰与《尹文子》之“归一者简之至”意蕴相同，其原意是“得‘道’之本”、“得事之要”，犹今言抓住根本、掌握要领。《系辞》作者把黄老道论常用的概念借用过来，才有“易则易知，简则易从”之说。

（五）把握“原始反终”的自然规律

《系辞》作者强调把握天体运行的自然规律，这体现在：

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县（悬）象著明莫大乎日月。（〈系辞上〉）

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（古伸字）也，屈信（伸）相感而利生焉。（〈系辞下〉）

原始反终，故知死生之说。（〈系辞上〉）

变通者，趣（读趋）时者也。（〈系辞下〉），“趋时”即“变通”因于四时）

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。（〈系辞上〉）

上引诸条均有“天地”、“日月”、“四时”的天体运行，即所谓“原始反终”的循环往复。阐发这种“原始反终”的自然哲学，不仅老庄道论，尤其黄老道论更为突出。现将相通之处列于次。

上引〈系辞〉前两条均论及天地、日月、四时的运转是循环往复，其“相推”的运行有其客观规律。这承袭《管子》中年代较早的〈形势〉所说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。”这里的“常”、“则”、“节”均指客观规律。犹老子哲学“知常曰明”（《老子》第十六章），“知常”指认知、把握规律行事。

这种论说天地、日月、四时，有关天体运转、循环往复，在黄老帛书中太多了，为避免繁琐，仅举〈经法·论〉的一段：“天执一以明三：日，信出信人，南北有极，〔度之稽也〕；月，信生〔信死〕，进退有常，数之稽也；列星有数，而不失其行，信之稽也。”这里“天执一（指“道”）以明三”，不正是“三光者，日月星”（《三字经》）吗？据此日、月星运转的客观规律，接着便概括为：“明以正者，天之道也。适者，天〔之〕（原无，依文意补）度也。信者，天之期也。极而〔反〕者。

天之生〔性〕也。必者，天之命也……”这里的“天”，义即老子“‘道’法自然”的自然，“天之道”（〈形势〉多见）即自然之“道”，《荀子·天论》即“自然”之论。上引帛书这段文字说明什么？（1）它是以从春秋到战国的天文学进一步发展为客观依据，^⑤人们对天体运行的测算更精确，才能据以表述为“适者，天之度”、“信者，天之期”、“极而反者，天之性”、“必者，天之命”等，在这以前的老子、孔子时代的文献是找不见的；（2）其中天体运行的自然规律，如天地、日月、四时等均包罗在内，与〈系辞〉几乎处处相合；尤其“极而反者，天之性也”，即〈系辞上〉所说的“原始反终”；而“必者，天之命也”，即〈系辞上〉所说“乐天知命，故不忧”，这是道家的“天命”论，并非天有意志的天命论。

（六）阴阳、刚柔“相推”的变化观

阴阳、刚柔的相推、相摩因而产生变化，是〈系辞〉中很突出的朴素辩证法思想，主要有以下各条：

乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰（撰，为也），以通神明之德。（〈系辞下〉）

夫乾（为阳），天下之至健（刚）者也……；夫坤（为阴），天下之至顺（柔）者也……（〈系辞下〉）

变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易。（〈系辞下〉）

刚柔者，立本者也；变通者，趣（读趋）时者也。（〈系辞下〉）

是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。（〈系辞上〉）

刚柔相推，而生变化。（〈系辞上〉）

上引均有“阴阳”、“刚柔”词语，而《易经》卦辞、爻辞均无此词语。〈系辞〉此类概念从哪里来？当渊源于道家、阴阳家。现分作“阴阳”、“刚柔”等三个层次，分别论证其相通之处。

其一，“阴阳”之说。上引第一条的“阴阳合德而刚柔有体”，使人想起老子哲学的天地生化万物，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。这种阴阳变化说，可以看作中国式的朴素辩证法，从春秋到战国逐渐普及开来。《管子》中带有黄老色彩的〈乘马〉写道：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长（指四时），阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化。”这里所说的“阴阳”的推移、变化，均与〈系辞〉相合，成为其思想资料的来源。

黄老帛书中所写有关“阴阳”之说有二三十处，与上引〈系辞〉各条多相通。（1）论阴阳化变：“夫天有〔恒〕斡，地有恒常，合〔斡与〕常，是以有晦有明，有阴有阳。……阴阳备物，化变乃生。”（〈十大经·果童〉）这里，同上引〈系辞〉所论天阳、地阴及阴阳、刚柔相推、相摩文意相合。（2）“刚柔阴阳”连用。更引人注意的是〈十大经·姓争〉说：“夫天地之道，寒涅（热）燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成。”这里很突出的是“刚柔阴阳，固不两行”，这是说的矛盾的对立面，但又“两相养，时相成”，不正是既相反又相成的辩证法吗？这种“刚柔阴阳”相反相成，促进事物变化之理，亦与〈系辞〉中的“阴阳合德，而刚柔有体”、“刚柔相推，而生变化”的精神实质相通。

其二，“阴阳大义”。其中包含着“阴阳”、“刚柔”说，见于帛书〈称〉：

凡论，必以阴阳〔明〕大义。天阳地阴。春阳秋阴；夏阳冬阴。昼阳夜阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳，

而无事阴。信(伸)者阳,而屈者阴。主阳,臣阴。上阳,下阴。男阳,[女阴]。[父]阳,[子]阴。兄阳,弟阴。长阳,少[阴]。贵[阳],贱阴。达阳,穷阴。取(娶)妇姓(生)子阳,有丧阴。制人者阳(其后有“制人者”三字,系衍文),制于人者阴。客阳,主人阴。师(军队)阳,役(劳役)阴。言阳,默(默)阴。予阳,受阴。诸阳者法天,天贵正,过正曰诡,□□□□,祭乃及。诸阴者法地,地[之]德,安徐正静,柔节先定,善予不争,此地之度而雌之节也。

反复玩味上段文意,给人以深刻印象是“阴阳”概念的扩大化,从自然界扩大到社会政治人事,而与《系辞》思想多相通。研究时请注意:(1)其出发点应是“一阴一阳之谓‘道’”; (2)特别是开头的“以阴阳明大义”依次展开后,而到结尾“诸阳者法天”、“诸阴者法地”,首尾紧紧呼应。现将《系辞》与帛书《称》文义相通处列表如次:

《系 辞》	帛 书 《称》
(1) 乾(为天),阳物也。坤(为地),阴物也。 (2) 天尊地卑,乾坤定矣。 (3) 卑高以陈,贵贱位矣。 (4) 男女构精,万物化生。 乾道成男,坤道成女。 (5) 动静有常,刚柔断矣。 (6) 寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。 (7) 上下无常,刚柔相易。 (8) 往者屈也,来者伸也…… (9) 刚柔者,昼夜之象也。 刚柔相推,而生变化。 (10) 《易》与天地准,故能弥纶天地之道。 崇效天,卑法地,天地设位,而《易》行乎其中矣。	(1) 天阳,地阴。 (2) 主阳,臣阴(据《管子·明法》:“尊君卑臣,非计亲也……”君尊臣卑,与主阳臣阴相通,具有天尊地卑之意,君主通称“天子”)。 (3) 贵阳、贱阴(按:社会有贵有贱,反映以君主为首的等级制)。 (4) 男阳、女阴。 (5) 有事阳(有事指动),而无事阴(无事指静)。 信(伸)者阳(喻刚),屈者阴(喻柔)。 (6) 春阳,秋阴。夏阳,冬阴。 (7) 上阳,下阴。 (8) 信(伸)者阳,而屈者阴。 (9) 昼阳,夜阴。 (10) 诸阳者法天……诸阴者法地……

从上列〈系辞〉与帛书〈称〉相通处的对照,说明什么呢?(1)最重要的末尾“诸阳者法天”、“诸阴者法地”,而与〈系辞〉的“《易》与天地准”之效天、法地吻合一致。其不同处,仅仅为了解《易》,〈系辞〉加上“乾、坤”表示天、地而已。(2)〈称〉的开头“必以阴阳明大义”,实质上是“将‘阴阳’之说扩大为义理”,〈系辞〉亦是如此,从自然现象扩展到社会政治人事,为维护以君主为首的封建等级制作合理性造说,两者是一致的。(3)其撰著年代绝不在老子开始著书的春秋末(老子书中只有“万物负阴而抱阳”这一处),而必在老庄、黄老道论及阴阳家说盛传的战国中后期。

其三,“刚柔”说的历史演变。〈系辞〉中的“刚柔”说,是老子哲学的继承和发展。两者的不同处在哪里呢?老子道论多讲“刚柔”,如“柔弱胜刚强”(第三十六章)、“守柔曰强”(第五十二章)、“坚强者,死之徒;柔弱胜,生之徒”(第七十六章)、“弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。”(第七十八章)“刚、柔”的对立面统一,在老子看来应持守柔弱,柔弱是矛盾的主要方面,概括一句就是“弱者,‘道’之用”(第四十章)。而且,老子的“刚柔”哲学不与“阴阳”结合。然而,到〈系辞〉却发生了很大变化,一是“刚柔”与“阴阳”结合了,即所谓“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体”。不仅如此,“刚、柔”的对立统一变成了以刚作为矛盾的主要方面,如“乾(为阳),天下之至健也(刚健)……,坤(为阴),天下之至顺也(柔顺)……”很明白,刚健为主导,柔顺为从属。与老子哲学的“柔弱胜刚强”等思想大相径庭。两者之间这种演变,有其历史的中间环节,这就是渊源于稷下“百家争鸣”的道家黄老之学。众所公认出于稷下的《管子》书,其中“刚柔”的词语只两处,不在道家作品内。^⑥而道家黄老之作如〈宙合〉、〈心术〉等均阐发君道“无

为”、臣道有为，强调顺应“天、地、人”规律施政，而持守“柔弱”、“守柔曰强”等说法已经淡化了。尤其是黄老帛书增强了积极成分，精确表述了“刚柔、阴阳，固不两行，两相养，时相成”，更强调社会政治合于“天之道”，即“静作得时，天地与之；静作失时，天地夺之”。（《十大经·姓争》）尤其在当时“天下大争”的形势下，作者抛弃了老子的“不争”之论，提出了“夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功”（《十大经·五政》）这种黄老思想的变化，由老子哲学“刚、柔”矛盾以柔弱为主导，逐渐转向“刚、柔”矛盾之以刚健为主导。这是《系辞》传承老子“刚柔”道论的一座桥梁，是逻辑和历史的一致。虽然《系辞》纠正了老子哲学过分强调柔弱的片面性，但是也把“乾为阳刚（君尊），为天下之至健”、“坤为阴柔（臣卑），为天下之至顺”固定化了，即“天尊地卑，乾坤定矣”，以此为巩固封建君权服务。

（七）与黄老思想相通的其他几处

1. 道“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”（《系辞上》）。此句前承“一阴一阳之谓道”，无疑是道家自然哲学之“道”。为何又说“百姓日用而不知”呢？这个观点在《管子》道家黄老之作多有，如：

“道”之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。民之所以（以，用也），知者寡。（《白心》）

“道”，不远而难得也，与人并处而难得也。……唯圣人得虚道，故曰“并处而难得”。（《心术上》）

“道”的“百姓日用而不知”的观点，在帛书中亦有表述：“……人皆以之（用之），莫知其名；人皆用之，莫见其刑（形）。”（《道原》）这是因为，老子“道法自然”的“道”是看不见、听不到、摸不着，因而是“无名”、“无形”的。

据此可知,〈系辞〉的“百姓日用而不知”确指道家之“道”,但接着所说“故君子之道鲜矣”又把它真相掩盖起来,加上了“君子”一词,使人错以为是儒家学说。

2. “乱之所生也,则语言以为阶。君不密则失臣……是以君子慎密而不出也。”(〈系辞上〉)在黄老道论中,多论君主应保持周密,贵周,深固。如:

先生贵当,贵周。周者,不出于口,不见(现)于色;一龙一蛇,一日五化之谓周。(〈枢言〉)

“不出于口,不见于色”,言无形也;“四海之人,孰知其则”,言深固也。(〈心术上〉)

上引《管子》道家之作两处,均有君主保持慎密,“不出于口,不见于色”之论,前者谓之“贵周”,后者谓之“深固”,与〈系辞〉之“君不密则失臣”相合。

但应指出,〈系辞〉这段文字乃依托“子曰”表述的,最后一句“是以君子慎密而不出也”,又加上了“君子”,因而把出于黄老道论的真相掩藏了。

3. “祐者,助也。天之所助,顺也……”(〈系辞上〉)。这里前面有“子曰”二字,未抄。若问:依托孔子所说的“天之所助,顺也”这个观点,究竟从哪里来?追本溯源,出于黄老学说的自然天道观:

其功顺天者,天助之;其功逆天者,天圉(违)之。天之所助,其小必大;天之所违,虽成必败。顺天者有其功,逆天者,怀其凶。(〈形势〉)

这就很清楚了,〈系辞〉的“天之所助,顺也”本属自然天道论,“天”乃无意志、非主宰之“天”。与此同义的道论,亦多见于黄老帛书:

顺者，动也（指举动顺于天道）。正者，事之根也。执道循理，必从本始……

极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。逆顺同道而异理，审知顺逆是谓（谓）道纪。（均见《经法·四度》）

前引《形势》系自然天道观论“顺逆”的哲学概括，此引《经法》所谓“逆顺同道而异理”、“审知顺逆，是谓道纪”，乃是在原基础上新的哲学概括。《系辞》依托孔子，实际袭用的是黄老思想不是很明白吗？

4. “古者庖牺（伏羲）氏之王天下也……仰则观象于天，俯则观法于地……于是始作八卦。”（《系辞下》）伏羲作八卦源出于此，后世盛传。问题是伏羲之“王天下”，难道“王天下”是原始社会的事吗？回答是否定的，它是战国盛传的提法，亦多见于黄老学说，如：

欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。（《形势》）

今有土之君……大者欲王天下，小者欲霸诸侯。（《五辅》）

王天下者有玄德……王天下者，轻县（悬）国而重士……（帛书《经法·六分》）

由此可知，《系辞》之“伏羲氏之王天下”，十分明显地显示着战国时代的色彩。^⑦

总括一句话，《系辞》内容与道家黄老思想相通，究竟谁因袭谁？答案应是：《系辞》不仅深受老庄，而且深受黄老道家的影响。

包括《系辞》在内的《易传》各篇，似是道家学派著作。笔者撰此文旨在抛砖引玉，以期进一步恢复《易传》学派战国时的本来面目。

注:

① 此据朱伯崑《易学哲学史》考证:“〈彖〉的形成年代,不会早于孟子,可以定于战国中期以后,孟子和荀子之间。”又说:“〈系辞〉的上限当在〈彖〉文和〈庄子·大宗师〉之后,乃战国后期陆续形成的著述,其下限可断于战国末年。”见《易学哲学史》上册。

② 参看胡家聪:《〈管子〉中道家黄老之作新探》及《黄老帛书《经法》的政治哲学》,前者刊在《中国哲学史研究》1987年第4期,后者刊在《中国哲学史研究》1988年第4期。

③ 徐志锐:《周易大传新注》,齐鲁书社1988年版,第430页。

④ 参考胡家聪:《〈尹文子〉与稷下黄老学派》,《文史哲》1984年第2期。

⑤ 参考陈遵妫:《中国天文学史》,上海人民出版社1989年版。

⑥ 这两处“刚柔”词语,一处是在〈七法〉:“刚柔也,轻重也,大小也,实虚也,远近也,多少也,谓之计数。”一处是在〈小匡〉:“管仲曰:升降揖让,进退闲习,辨(辩)辞之刚柔,臣不如隰朋。”

⑦ 按:〈系辞〉的确作于战国,并非汉代人作品。据于豪亮遗作《帛书《周易》》云:“马王堆汉墓出土的帛书《周易》分为三部分。……第三部分〈系辞〉,同今本〈系辞〉有相当出入……”(《文物》1984年第3期)。



四、从马王堆帛书看〈系辞〉与老子学派的关系

王葆玟

影响力堪与《诗》、《书》、《老》、《庄》相提并论的《易传·系辞》，自西汉以后一直被看作儒家的作品，直到近代，一些学者才认识到〈系辞〉可能与道家有关。1989年，《哲学研究》刊出陈鼓应先生〈《易传·系辞》所受老子思想影响——兼论《易传》乃道家系统之作〉一文（见第1期），认为〈系辞〉思想与老子一脉相承，乃是道家系统的作品。数月之后，《哲学研究》又发表吕绍纲先生〈《易大传》与《老子》是两个根本不同的思想体系——兼与陈鼓应先生商榷〉一文（见同年第8期），对陈说作了尖锐的反驳。这一争论已引起国内外学术界的注意，但多数学者仍坚持〈系辞〉为儒家作品的传统意见。笔者认为，陈先生的见解实际上是很精致、很正确的，如果仔细考察一下通行本〈系辞〉关于易简、道器、言意、几神等等的议论，的确可以看出有浓厚的道家色彩。而从马王堆帛书中，还可找到许多这方面的证据。1973年，长沙马王堆三号汉墓出土了帛书《周易》，包括《易经》、〈系辞〉和几篇佚书，除《易经》以外均未发表。根据有幸见到帛书的一些学者的介绍，可以推断帛书〈系辞〉是现存最早的、最可靠的〈系辞〉传本，与通行本有巨大的差异，通行本的一些重要章节，并未包括在帛书本当中，而是帛书〈系辞〉卷后佚书〈易之义〉的组成部分，它们出现在通行本〈系辞〉里，乃是战国以后的学者加以改编的结果。如果将这些后加的章节删去，便会看出〈系辞〉的道家思想倾向比我们原来所承认的还要强烈，并可得出进一步的结论：〈系辞〉思想虽与老、庄都有相通之处，但

更接近于老子，完全可说是战国晚期老子学派的代表作品。

（一）问题的提起

〈系辞〉与道家典籍的相似之处本是不少的，例如〈系辞上〉所说的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，就很像是老子的道论；〈系辞〉所说的“书不尽言，言不尽意”，像是从庄子学派的言意理论发展来的。然而古今多数学者却都坚持〈系辞〉的作者属于儒家学派，这是为什么呢？究其原因，主要有二，其一，《史记》、《汉书》有关于儒家易学传系和孔子编纂〈系辞〉的记载，这在历代学者眼里有着很大的权威性；其二，在通行的孔颖达疏本〈系辞下传〉的第四、第六和第八章，^①分别有称赞周文王和颜回的文字，容易被当作儒家著作的标志。

关于易学传系等问题，将在本文结尾之处论述，这里只谈一下〈系辞〉称赞周文王和颜回的问题。〈系辞下传〉说：

易之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？（第六章）

易之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事

邪？（第八章）

这种关于周文王“盛德”的议论，在战国时代是一种带有学派倾向性的说法。战国时期，儒家的特点是“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼”，其中的重点在于“宪章文武”，亦即孔子所说的“从周”。墨子讥斥儒家的“法周而未法夏”为“非古”，表明墨家的立场是尊崇夏禹而拒绝“宪章文武”。刑名、法术两家尊崇“后王”，对周文王等“先王”持轻蔑的态度。阴阳家论述历史，超越三代而“上至黄帝”。道家对周代圣王的敌意最大，例如《老子》抨击周代礼制为“乱之首”，《庄子》说周代圣王“乱天下”，《文子》说周代圣王“离道以为

伪”，《淮南子》则大量抄袭《文子》，帛书《黄帝书》只尊崇黄帝而不提周王。这样看来，通行本《系辞下传》称赞周文王的文字，很自然地会被多数学者看成是儒者的手笔，只会有个别学者同意这些文字出于道家人物之手。

再看通行本《系辞下传》第四章关于颜回的论述：

子曰：颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。

对这段文字可以作相反的解释，传统的意见认为，这里的“颜氏之子”是颜回，“子”是孔子，这里所提倡的“有不善未尝不知，知之未尝复行”，即是儒家在善恶知行方面的主张。具有创新精神的学者认为，这里的“子”和“颜氏之子”都出自道家的假托，就像《庄子》的作者假托孔子和颜回立论一样。再说《论语》所记述的颜回的事迹，本就类似于后世道家隐者的风格。两种解释都可以讲得通，但传统的意见占有很大的优势。这可能是习惯使然，但如果联想到上述《系辞》论及周文王的文字以及《史》、《汉》关于《易传》的说明，便会意识到在现在的情势下，传统意见占据优势乃是难以避免的。

关于《系辞》为道家作品的创见虽很精致，富于生动性与革新性，但由于通行本《系辞》有上述几节文字，大概很难指望多数学者放弃《系辞》为儒家作品这一传统的意见。不过，假如我们承认马王堆帛书《系辞》是现存最早的、最可靠的《系辞》传本，假若我们对帛书《系辞》与《易之义》两篇作出严格的区分，显示出《系辞》帛书本与通行本的巨大的差异，情况或许会有所改变。

（二）《系辞》帛书本与通行本的比较

自马王堆三号汉墓出土帛书《周易》以来，一些学者已将其中

的〈系辞〉与通行本做了仔细的对照。他们都承认〈系辞〉帛书本与通行本有差别,但对这差别的程度却有两种说法,一种说法以为帛书〈系辞〉有 6000 余字,字数超过通行本;另一种说法认为帛书〈系辞〉仅有 3000 字左右,字数少于通行本。两者所估计的字数竟相差一倍,堪为〈系辞〉研究中的关键问题,对〈系辞〉是否为道家作品的争论可以产生很大的影响。

持上述第一种说法的,有晓菡〈长沙马王堆汉墓帛书概述〉(刊于《文物》1974 年第 9 期),张政烺、周世荣等先生关于帛书的座谈纪要(出处同上),中国科学院考古所与湖南省博物馆写作小组〈马王堆二、三号汉墓发掘的主要收获〉(刊于《考古》1975 年第 1 期),于豪亮〈帛书周易〉(《文物》1984 年第 3 期)等。这些学者表述了帛书出土后学术界的初步意见,说帛书〈系辞〉分为上下两篇,上篇约 3000 字,包括通行本〈系辞上传〉第一至第十二章,仅缺其中的第八章;还包括通行本〈下传〉的前三章,以及第四章的一部分、第七章的后面数句和第九章。下篇从“子曰易之义”一句开始,约 3700 字,包括三个部分,第一部分是见于通行本的 2000 余字,第二部分是通行本〈说卦〉的前三节,第三部分包括通行本〈系辞下传〉的第五章、第六章、第七章的前面部分和第八章。上下两篇合计约 6700 字。

持上述第二种说法的,有韩仲民〈帛书《系辞》浅说——兼论易传的编纂〉(刊于《孔子研究》1988 年第 4 期)和张立文〈《周易》帛书浅说〉(见于《中国文化与中国哲学》1988 年号,三联书店 1990 年 12 月初版)两篇文章。两位先生指出,帛书〈系辞〉只包括“子曰易之义”一句以前的 3000 余字,而“易之义”句以下的 3000 余字,则构成与〈系辞〉不同的另一篇佚书。他们的理由可归结为四点:

一、帛书〈系辞〉第1行顶端有墨钉，是篇首的标志，而第47行顶端也有墨钉，从“子曰易之义”开始，“显系另一篇佚书”；二、帛书《易经》六十四卦之间无墨钉，不分上下篇，因而帛书〈系辞〉“当亦无上下篇之分”；三、帛书〈系辞〉所缺的通行本章节分别见于两篇佚书，〈易之义〉篇只是这两篇佚书之一，因而不会是〈系辞〉下篇；四、在“子曰易之义”句以前的帛书〈系辞〉中，通行本上下两篇的首尾章节均已完备，不应另有下篇。

笔者同意韩、张两先生的说法，认为帛书中“子曰易之义”句以下的一篇，的确是与〈系辞〉不同的佚书，张立文先生称其为〈易之义〉，是很恰当的。有一种情况可以支持这一论断，即今本〈系辞〉“重卦”说的自相矛盾之处可由此获得解决。

通行本〈系辞〉提到伏羲“如作八卦”，使后人相信易卦的产生有一个从“画卦”到“重卦”的过程，“画卦”是指由伏羲画出八个三画的卦，“重卦”是指将八卦两两相重，构成64个六画的卦。然而关于“重卦”的时间，通行本〈系辞〉讲得非常含混，例如〈下传〉第二章说：

古者庖牺氏之王天下也……于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情，作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离。庖牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

假如伏羲（庖牺）所取的“离”是六画的离卦(☲)，那么“重卦”的工作便应当是由伏羲完成的，汉代以后王弼、孔颖达等人都持“伏羲重卦”说，便是以此为依据的。假若伏羲所取法的“离”是三画的离卦(☲)，那么“重卦”的工作便应当是由神农完成的，因为神农所取法的益卦肯定是六画而不是三画。西汉以后的郑玄、淳于俊、皇甫

谧、司马贞等人都持“神农重卦”说，即是根源于此。上文提到的通行本〈系辞〉的两节文字也与“重卦”问题有关，其中一节说：“易之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”另一节说：“易之兴也，其于中古乎！作《易》者其有忧患乎！”这两段话明确指出周文王参与了《周易》的制作过程，而他的参与只能被理解为“重卦”，司马迁、扬雄、王充、班固及后代史家大多坚持“文王重卦”说，也都是根源于〈系辞〉。人们依据同一部〈系辞下传〉通行本，竟在“重卦”问题上得出三种不同的结论，无怪乎欧阳修等人要对〈系辞〉提出怀疑了。

有趣的是，我们一旦把帛书中“子曰易之义”句以下的一篇看作是与〈系辞〉不同的著作，上述的自相矛盾之处就不复存在了，因为通行本〈系辞下传〉“易之兴也其于中古乎”一节与“易之兴也，其当殷之末世、周之盛德”一节，均不见于“易之义”句以前的帛书〈系辞〉，仅见“易之义”句以后的一篇，这一篇已被命名为〈易之义〉。通行本〈系辞下传〉包括论及文王的两节，显然是战国以后的学者补充进去的。面对这样的情况，恐怕人们就不会再同意“易之义”句以下的帛书文字是〈系辞〉的内容，而应承认帛书〈系辞〉不分篇，仅 3000 字左右。

通行本〈系辞〉和〈说卦〉都有“三才”说，〈系辞下传〉第八章说：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。”〈说卦〉第二节说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之，故易六画而成卦。”这两节都对天道、地道和人道加以区别，认为阴阳体现天道，柔刚体现地道。而通行本〈系辞上传〉的前三章说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣”，又说：“刚柔者，昼夜

之象也”，“易与天地准，故能弥纶天地之道”，其中所谓“刚柔”显然分别是天地的属性，与“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”的意思不尽相同。凑巧的是，通行本〈系辞上传〉的前三章仅见于帛书中“子曰易之义”句以前的《系辞》，而不见于由“子曰易之义”句开始的一篇；通行本〈系辞〉第八章与〈说卦〉第二节的三才说则见于由“易之义”句开始的一篇，不见于此句以前的〈系辞〉。这一巧合也表明，“子曰易之义”一句顶端的墨钉，乃是区分〈系辞〉与〈易之义〉两部著作的标志，不是区分〈系辞〉上下篇的标志。

至此已可以肯定，帛书〈系辞〉只包括：孔疏本〈系辞上传〉的第一至七章，第九至十二章；〈下传〉第一至三章，第四章的一部分，第七章的后面数句，第九章。其余的孔疏本章节，例如论及周文王和颜回的三章、论述“大衍之数”的《上传》第八章以及论述三才的文字，均不包括在帛书〈系辞〉之内。排除了这些章节，便可看出〈系辞〉帛书本的道家思想倾向，比通行本更为明显，更加强烈。

（三）帛书〈系辞〉是老子一派的传本

从帛书〈系辞〉中排除掉论及周文王、颜回、“大衍之数”和三才的一些章节之后，可以得出两个结论：第一，帛书〈系辞〉的道家思想比通行本更为激烈，而且更具体系性；第二，战国道家原有老子学派和庄子学派之分，帛书〈系辞〉的思想与黄、老及庄学都有相通之处，但更接近于老子，可说是战国晚期老子学派的传本。

我们知道，战国时期的不同的学派，往往有不同的历史观，编造出不同的圣王系统。通行本所提到的古代圣王，依次为伏羲、神农、黄帝、尧、舜、周文王，其中的尧舜只是被附带地提一下，没有显露出多少敬意。现在辨明帛书〈系辞〉没有提到周文王，便可确定

它的编者所崇敬的圣王仅有三位,即伏羲、神农和黄帝。在战国时期尊崇羲、农、黄的学派,绝不可能是儒家,因为当时儒家所尊崇的只是尧、舜、禹、汤、文、武,对羲、农、黄是不大提的。直到西汉中叶,司马迁〈五帝本纪〉仍这样说:“百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传〈宰予问五帝德〉及〈帝系姓〉,儒者或不传。”意即当时儒者仍不肯谈论黄帝和黄帝以前的人物,《大戴礼记》中〈五帝德〉、〈帝系〉两篇论及黄帝,却未得到当时多数儒者的认可。帛书〈系辞〉也绝不会出自墨家,因为墨子“法夏”,这离伏羲时代的距离十分遥远。羲、农、黄的系统也不大可能出现在久已佚失的战国阴阳家的著作里,因为阴阳家代表人物邹衍论述历史的周期,不过“上至黄帝”。农家所崇拜的是神农,也不是伏羲。法家的人物和著作倒是提到过羲、农、黄三名,但未表示敬意,也不像是帛书〈系辞〉的编者。大致上可以说,在战国时代尊崇羲、农、黄的学派,仅有道家。然而道家内部各派的说法也不一致,庄子更为尊崇的是伏羲以前的很多“至人”,对黄帝则是兼有褒贬。帛书《黄帝书》假托黄帝,但未显露出崇敬羲、农的意思。在历史观方面与帛书〈系辞〉最接近的早期道家著作,大概要属《文子》。《文子》所尊崇的正巧是羲、农、黄三位,对伏羲以前的人物未加谈论,对黄帝以后的圣王多有贬辞。河北定县汉墓出土了《文子》竹简本,表明这部书的成书时代比原来大家估计的要早得多。而这书的作者为老子后学这一点,自班固以来一直为学者所公认。那么可以作一初步的推测,帛书〈系辞〉与《文子》当属同一个学派,亦即老子一派。

考察一下帛书〈系辞〉哲学中的最高范畴,可以支持这一推测。通行本〈系辞上传〉第十一章说“易有太极,是生两仪”,第八章说“大衍之数五十,其用四十有九,分而为二以象两”,过去大家认为

这里的“太极”即是“大衍之数五十”中不用的“一”，是〈系辞〉哲学的最高范畴。由于“太极”在先秦典籍中仅见于《庄子》，因而陈鼓应等先生只断定〈系辞〉为道家作品，没有更明确地将〈系辞〉作者限定在老子一派的范围之内。现在知道帛书〈系辞〉没有包括“大衍之数五十”一章，使情况稍有变化。据韩仲民先生的文章的介绍，“易有太极”一句在帛书〈系辞〉中作“易有大恒”，“大恒”意即“大常”或“恒常”，不像是一个确定的范畴，而像是一种缩略语，指某种恒久不变的东西。而帛书〈系辞〉所谓的恒常不变的东西，即是形上之道。〈系辞〉说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，又说：“易与天地准，故能弥纶天地之道”，可见其所谓的形上之道即是《老子》所说的天地之道。老子认为这种道是“无形”的，因而〈系辞〉称其为“形而上”；老子认为这种道“独立而不改，周行而不殆”，因而〈系辞〉称其为“大恒”。这就是说，帛书〈系辞〉与《老子》的最高范畴，是完全相同的。

帛书〈系辞〉出于楚地墓葬，墓主人是利仓之子，利仓以长沙王国丞相的身份受封软侯，职务和封地都在楚地的范围。关于他的姓名，《史记·惠景间侯者年表》写作“利仓”，《汉书·高惠高后文功臣表》写作“黎朱仓”，马王堆二号汉墓出土“长沙丞相”、“软侯”、“利仓”三印，证明《史记》写作“利仓”是正确的。^②这肯定不是河南利氏，因为河南利氏是在西汉以后由叱利氏改成的。《元和姓纂》说：“楚公子食采于利，因以为氏。”这话也很可疑，因为宋代的《古今姓氏书辨证》说：“晋大夫食邑于利，因为利孙氏”，《路史》说：“楚有利孙氏”，可见《元和姓纂》所说的利氏乃是利孙氏，与利仓官印所刻的“利”氏不同。西汉前后，姓利的人物极其罕见，唯在西汉初期出现了三位，即是利几、利仓和利乾，利几在汉高帝初期为颍川

侯；利仓在汉惠帝二年封侯，在高帝年间当已担任长沙国丞相一职；利乾为中山王国丞相，时间与利仓可能相去不远。三人的时代、身份都相似，很可能出自同一家族。据《史记·高祖本纪》，利几原是项羽部将，在项羽失败以前的身份是“陈公”，考虑到项羽所封的王、公多是战国时代王公的后裔，至少原籍在封地之内，那么他封利几为陈公一事，便显示出利几可能是陈地的人，恰是老子的同乡。而《路史》说：“老子之后有利氏，老子祖名利贞，后为氏。”这与利几为陈人的情况相符，也与利仓之子用黄老帛书随葬的情况形成巧合。我们当然不能据此贸然断定利仓一族是老子后裔，但至少能证明利仓家族原籍在陈并奉老子为祖先。汉代随葬品的选择往往十分慎重，并且往往出自死者的遗嘱，例如《后汉书·周磐传》说：周磐为《尚书》经师，死前嘱咐：“编二尺四寸简，写〈尧典〉一篇，并刀、笔各一，以置棺前”，即是一证。葬于三号汉墓的利仓之子很可能是发源于陈地的老子学派的人物，因此才将贵重的帛书本《老子》、〈系辞〉置于墓中，随他进入死后的世界。

关于〈系辞〉与《老子》在阴阳刚柔等问题上的一致性，其他学者已作了论述。将这些论述与本文所提供的证据结合起来，可以肯定帛书〈系辞〉是由老子一派的人物编定的。

（四）帛书本是〈系辞〉最可靠的传本

上面的结语实际上已有这样的含义：〈系辞〉帛书本是现存最早的、最可靠的〈系辞〉传本，最能反映〈系辞〉最初写定时的原貌。然而在西汉文帝初年，司马季主已提到“伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻”（见《史记·日者列传》），这一见解是〈系辞〉帛书本所不具备的，只能是以通行本为依据，也就是说，通行本〈系辞〉的编

定时间不得迟于汉文帝初年。我们能断定帛书《系辞》的编定时间比这更早吗？

首先，让我们来探讨一下帛书《系辞》的抄写时间。在战国秦汉时期，用贵重的缣帛抄写古书是件郑重的事，更何况是贵族的随葬品，因此避讳应当严格。帛书《老子》乙本避刘邦讳，即是帛书避讳的重要例证。上文提到《系辞》通行本“易有太极”句在帛书本写作“易有大恒”，“恒”字触犯汉文帝名讳，可见帛书本的抄写时间不得迟于汉文帝初年。通行本写作“太极”，当是汉文帝初年以后的抄写者因避讳而改。张政烺《帛书六十四卦跋》说，帛书《二三子问》抄写在六十四卦之后，“《二三子问》的后段适为卷尾”（见《文物》1984年第3期）；韩仲民的文章说，帛书《系辞》与卷后几篇佚书抄写在一张帛上，这几篇佚书是《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等（见《孔子研究》1988年第4期）。《文物》1974年第7期载有帛书《易经》断片的照片，为早期隶书，字体与《老子》乙本相似，乙本避汉高帝讳而不避汉惠帝、文帝讳，高亨先生断定“它是刘邦称帝以后、刘盈为帝以前抄写的”（见《文物》1974年第11期）。帛书《易经》也是如此，其中提到“有复盈缶”、“射雉”等，凡“征”字均写作“正”，分别触犯了汉惠帝刘盈、高后吕雉和秦始皇嬴政的名讳；《易经》帛本与通行本均无“邦”字，未触犯汉高帝讳。^③从这些情况来看，帛书《易经》只能是抄于秦代以后、汉惠帝以前，约在刘邦称帝的时期。据于豪亮《帛书周易》一文的介绍，帛书《系辞》中的卦名比帛书《易经》更为古奥，例如帛书《易经》中“既齐”、“未齐”、“屯”、“涣”、“讼”、“蹇”等卦名，均与通行本相同，帛书《系辞》却分别作“既贲”、“未贲”、“肫”、“奘”、“容”、“蹇”等。现在虽无从了解帛书《系辞》的字体及其与帛书《易经》的具体关系，但至少可以肯

定，帛书〈系辞〉不会抄写于《易经》之后，亦即不会迟于汉高帝时期。

帛书〈系辞〉的编定时间自然应早于它的抄写时间，至迟应是在秦代编成的。〈系辞〉是战国晚期的作品，帛书本的编定时间与此非常接近。上文已证实，在“重卦”问题上的矛盾说法只见于〈系辞〉通行本，不见于帛书本；与〈说卦〉一致的“兼三材而两之”一节也仅见于通行本，不见于帛书本，那么可以肯定帛书本的编定时间早于通行本，比通行本更为可靠。通行本乃是汉初学者对帛书〈系辞〉改编的产物，这些学者将帛书〈系辞〉与〈易之义〉的部分文字合编在一起，加以增删，便产生了“伏羲画卦，文王重卦”的易学史观。这改编的工作大概是在高后临朝称制的时期完成的，司马季主在汉文帝初年、司马迁在汉武帝年间所见到的，都是这种改编本。改编本的流行，使〈系辞〉的早期传本日益罕见，因而帛书本才能以稀为贵，成为贵族的随葬品。不过在汉武帝初期，有些热衷于收集古书的诸侯王大概还有这种早期的传本，《淮南子·要略》说：“伏羲为之六十四变，周室增以六爻”，这话虽承认六画卦是由文王创作的，但也提到伏羲曾有“为之六十四变”的创举，可说是〈系辞〉原作者的思想的变相的延续。

（五）早期易学的学派分野

现在人们常说易学是专属儒家的学问，这实际上是汉初儒者所编造的神话。早期易学的学派分野实际上很复杂，其中包括道家、阴阳家、儒家等，道家中老子一派可能在其中占有最重要的位置。

《史记》、《汉书》都指出，秦始皇焚书坑儒时未焚《周易》，表明

易学在当时绝不是专属儒家的学问。《论语》中只有一句话提到了《周易》的书名，而学术界对这句话的校勘、断句问题还有很多争议。在早期儒家所用的经书中，《易》的重要性远不及《诗》、《书》、《礼》、《乐》和《春秋》，它的儒学色彩十分淡薄。只是在刘歆改变五经次序之后，《周易》才上升到五经之首，成为重要的儒家经典。

《史记·日者列传》所附的褚少孙文字说：

臣为郎时，与太卜待诏为郎者同署，言曰：“孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉，丛辰家曰大凶，历家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。”

应注意这里的占筮流派也就是易学流派，《易》在秦代焚书时被公认为是“卜筮之书”，西汉官方易学中的梁丘贺、京房两家，都以占筮应验而著称。《系辞》虽有哲学化的倾向，仍将“以卜筮者尚其占”看作是“圣人之道”。褚少孙所说的“天人家”可能是“天文家”之误，天文、五行、太一、堪舆、丛辰、历家等学派的著作，均见于《汉书·艺文志·术数略》，而未列入《汉志》中的《六艺略》和《诸子略·儒家类》，可见这些学派多数不在儒家的范围。考虑到《庄子·天下》篇有“《易》以道阴阳”的断语，可以推测褚氏所说的天文、五行、历家等占筮流派都与阴阳家有关。褚氏所说的太一家可能属于黄老学派中的黄学一派，因为这一派常将“帝者体太一”当作口头禅。褚氏所提到的“占家”似未包括老子一派，这大概是由于老子一派的易学偏重于哲理的缘故。

《史记·日者列传》所介绍的司马季主，是一位兼通黄、老、《庄》、《易》的人物，《传》中所载的他的言论提到卜筮和《易》中的法象，也引述了《老子》所说的“上德不德，是以有德”和《庄子》所说的

“君子之道”，褚少孙所补的文字还说他“通《易经》，术黄帝、老子”，因而司马季主可说是当时道家易学的集大成者。《汉书·艺文志·六艺略》著录了〈淮南道训〉二篇，为淮南王刘安门下的九位易学家所撰，玩味“道训”之名，可以推测这九位学者可能是道家易学老子一派的成员。

淮南九师的活动时间是在西汉景、武之际，司马季主的活动时间是在西汉高后、文帝之际，帛书〈系辞〉抄写于高帝时期，撰作于秦代以前，从中可以看出一条道家易学的发展线索，这线索的顶端是帛书〈系辞〉所代表的老子学派的易学。如果我们继续上溯，便会想起《战国策·齐策》中关于齐宣王与颜闾对话的记载，颜闾先引述《易传》的文字，后引述《老子》“虽贵必以贱为本，虽高必以下为基”的格言，很像是在稷下活动的兼治易学与老学的学者。上文已说明马王堆三号墓主人的原籍可能在陈地，而在战国时代统治齐国的恰是来自陈国的陈氏家族，将这情况与颜闾的情况相联系，可以看出一种可能，即道家易学中的老子一派可能发源于陈国，在春秋晚期转移到齐国，在战国时期以齐国的稷下学宫为中心，向各国扩散，而受其影响最大的可能是吞并了陈国的楚国。大概由于这个缘故，楚地才能出现兼通《易》、《老》的司马季主与淮南九师，并出土了帛书《老子》与老子学派所编定的〈系辞〉。

注：

① 本文所说的“通行本”均指孔颖达疏本。

② 陈直《史记新证》已指出了这一点。

③ 秦始皇讳“政”，兼讳“正”字，秦代文献凡“正”均改作“端”。西汉时期，“邦”字一律改作“国”，“盈”字改作“满”，以避高、惠两帝名讳。吕后临朝称制时，“雉”字多改写为“野鸡”。

附录三 书 评

一、易入儒道简论

王德有

《周易》是儒家经典，易学是儒家学说，这是两千年来的传统观念，似乎已成定论，无可怀疑。可近期偏偏冒出了一种说法，认为《周易》不是儒家学说，而是道家学说，并且找到了不少证据，虽然还不能完全推翻旧说，但却显示了相当的威力，不能不引起人们的重视。这种说法，不管是否能够站得住脚，在学术发展中，都将具有它的意义。最起码的一点是，它引起了人们的思考。

在归儒归道的辩论中，引出了第三种看法，这就是：易就是易，既非儒亦非道；是儒、道两家分别吸取了易，而不是易归属于儒或归属于道。我的观点亦如此，特论述如下：

（一）易学归于儒家的观点源于《史记》，已不足为据

中国古代之所以将易学归之于儒家，原因是多方面的，其中的一个重要原因，便是《史记》有相关的记载。在《孔子世家》中说：“孔子晚而喜易，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。读易，韦编三绝。”《彖》《系》《象》《说卦》《文言》是《周易》中的《易传》。《易传》是

易学的源头。按《史记》的说法,易学的源头出于孔子之手,则易学属于儒学便无疑了。

《史记》在中国古代被视为信史,由此,两千年来,易学归儒家的观念便凝固在人们的脑海之中了。

虽然如此,还是有人提出过异议,这便是宋代的欧阳修。不过,欧阳修仅只是怀疑〈系辞〉之后的《易传》非孔子所作,还未涉及〈彖传〉和〈象传〉,而且直至数百年后的清代才得到反响,因此影响不大。清代崔述的观点比较彻底,他不但赞成欧阳修的意见,而且进一步认为,〈彖传〉和〈象传〉可能也不是孔子的作品,由此引起了争议和研究。研究的结果表明,《易传》十篇全非孔子所作,这已成为现代学界比较普遍的观点。

《易传》非孔子所作,并不等于说《易传》或易学不是儒家学说,不过却可以说,它为探讨《易传》和易学是否是儒家学说拆除了一个最大的障碍,从而使之成为一个可以讨论的问题。遗憾的是,囿于以往的观念,多年来没有人提出过。

(二) 易属儒学的归类方法纰漏很多,不宜再因循

易属儒学的观念虽然没有打破,但在学术研究中却会经常遇到易非儒学的情况。比如,东汉魏伯阳著《周易参同契》、魏晋时期王弼著《周易注》和《周易略例》,几乎没有人说是儒家的著作,可是它又确实是易学,没有人否定。为什么会出现这种奇怪的现象?原因就在于易属儒学的归类方法不科学,儒学包容不了易学。

什么是儒家?较早含义应当追溯至《论六家要旨》和《七略》。

司马谈的《论六家要旨》,其中归纳了阴阳、儒、墨、名、法、道德六大学派各自的学术特点,在谈到儒家的时候说:“儒者,博而寡

要,劳而少功,是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼,列夫妇长幼之别,不可易也……以为人主天下之仪表也,主倡而臣和,主先而臣随。如此则主劳而臣逸……儒者以六艺为法。六艺经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼,故曰博而寡要、劳而少功。若夫列君臣父子之礼、序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也。”《七略》是汉代刘歆的著作,原文已佚,其梗概保存在《汉书》中。它对先秦各学派做了更加详细的划分。谈到儒家时说:“儒家者流,盖出于司徒之官。助人君,顺阴阳,明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。”综上所述,所谓儒家,其特点大致如下:1. 以孔子为宗师;2. 推崇尧舜文武;3. 以六经为典籍;4. 讲求仁义礼智;5. 助人君,顺阴阳,明教化。

如上五条中的推崇尧舜、讲求仁义、顺阴阳、明教化与《周易》相类,但却不能由此得出易属儒家的结论。理由如下:

其一,《论六家要旨》及《七略》所归纳出的是汉代儒家的特点,而不完全是原本先秦儒家的特点。先秦儒家并不以《周易》为典籍,也不讲顺阴阳。

在中国历史上,最早对学派特点进行描述的,应归之于战国后期的《庄子·天下》篇。而《天下》篇却没有把以孔子为首的儒家作为一个学派来论述,仅仅在综述中谈到一句话,说“其在于《诗》《书》《礼》《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之。”这可能是说儒家,因为邹是孟子的家乡,鲁是孔子的家乡。按这种说法,儒家典籍仅仅是四经,没有六经中的《易》和《春秋》。是否是作者疏忽、遗漏了呢?不是的,因为在上句话之后紧跟着便讲到了六经,说“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴

阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之”。可见作者并没有忘记六经中的《易》和《春秋》。不过,他认为六经散于天下,不为一家所独尊,有的尊此,有的尊彼,而儒家则尊《易》与《春秋》之外的前四经。按〈天下〉篇之义,《春秋》讲名分,而儒家的师祖孔孟是讲名分的,比如讲“名不正则言不顺”,说儒家不讲名分是不对的,但孔孟的确很少言及《春秋》,大概邹鲁之士及缙绅先生们虽讲名分但不以《春秋》为典要;按〈天下〉篇之义,《易》讲阴阳,儒家的师祖孔孟不讲阴阳,这确是事实。不仅如此,代表孔孟思想的《论语》和《孟子》基本上没有谈及《易》。由此而言,以《易》为典籍、讲究顺阴阳,不是先秦儒家的特点,而是汉代儒家才具有的。这样看来,以孔孟为宗祖的先秦儒家,其特点不能以汉儒的五条来规范,要从中去掉以《易》《春秋》为典籍和顺阴阳。

其二,易在前而儒在后,说易为儒家学说不合逻辑。

《易经》在儒家出现之前久已有之,《易传》在先秦之时也陆续问世。从逻辑上讲,即使儒家以《周易》为经典,也不能说《易》就是儒家学说,就好比道教以《老子》为经典不等于《老子》是道教学说、儒家以《诗经》为经典不等于《诗经》是儒家学说一样。何况在《周易》已存世的先秦时期儒家并没有将它列为经典,要说它是儒家学说,就更说不过去了。

其三,就《周易》的基本内容而言,超出于先秦儒家学说的地方很多。

比如,《周易》讲筮法,儒家不讲。《易经》是筮书,且不用说;《易传》之中有关筮法的内容也很突出,甚至将占筮作为天地之经纬、人生之必需。而先秦之儒却不讲占筮,不要说很少涉及《周易》的孔孟,即使言及《周易》的大儒荀子对占筮也不以为然,说“善易

者不占”。秦始皇焚书坑儒，亦因《周易》是筮书而不焚，其中包括《易传》。可见《易》与儒相去甚远。

又如，《周易》讲三极之道，而儒家主要讲人道。《周易》所谓三极之道，是指天道、地道和人道。其中的天地之道是指自然界中天地变化的规律。在三极之道中，天地之道是本原，人道是天地之道的体现。《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”《说卦》说：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”认为人道是原始反终、从天道演绎来的。人道之仁与义是天道之阴与阳的继、成。儒家则不同，它主要讲人道，讲怎样做人。以孔孟为代表的儒家正统派基本上不讲天道，孔子的著名弟子子贡明确说过：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”。孟子也很少言天道，仅在《尽心下》有过一句话，说“圣人之于天道也，命也”。孔孟亦从天与人的关系上讲天，但他们讲的天与《易》不同，大都指无形的主宰者，如孟子说“若夫成功，则天也”，孔子说“获罪于天，无所祷也”。先秦另一派的儒家大师荀子言及天道，说“天有常道”，他所说的天道在蕴义上与《周易》所言相同，但却主张天人相分，与《周易》主张天人相合背谬。可见《易》与儒原非一家。

（三）易属道家的观点不能说没有道理，但不充分

易与道家有很多相近之处，自然可以作为易属道家的理论根据，但易也有很多内容是道家学说不能包容的，将易归属于道家与将易归属于儒家一样，在逻辑上也难以成立。

我们说易非儒家，并不是说《周易》的内容没有与原本儒家相同的地方。而是立足于两点：一是《周易》早于或同时于原本儒家而存在；二是原本儒家的学说包容不了《周易》的基本内容。同理可以说易非道家。

什么是道家？如果将道家视为老子创立的学派，《庄子·天下》篇中对其特点有所归纳。它说：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，淡然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”如果以此为据，则道家的基本特点如下：1. 追求根本，本之于“太一”；2. “太一”空虚，常无而常有；3. 以无为精，以有为粗，以有积为不足，以濡弱和谦下为行为标准。

以上三条中以“太一”为本以及未尝提到的道家许多特点，如由一产生天地万物的观点、对立的双方相反相成的观点、天地万物变动不居的观点等等，与《周易》相类；但《周易》讲求仁义、分别尊卑、崇尚先圣为先秦道家所不取。

讲求仁义、分别尊卑、崇尚先圣，属于《周易》的基本特点。如《易·文言》将“乾”卦中的“元、亨、利、贞”解释为仁、礼、义、干“四德”，说：“君子体仁，足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰‘乾：元、亨、利、贞’。”《易·系辞》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位，曰仁。何以聚人？曰财。理财正辞、禁民为非，曰义。”又说：“小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。”以是否行仁义划分君子与小人，将行仁作为圣人守位的根本。如：《易·系辞》说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”“是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦。”“夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，

卑法地。”讲究尊卑名位。

以老子为代表的道家与此相反。《老子》说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贱无有。”“知其雄，守其雌”；“知其白，守其黑”；“知其荣，守其辱”。诋毁仁义，蔑视圣人，捐弃名位，与《周易》大悖。

由此可见，将《周易》归为道家学说实在是难。

（四）儒、道两家分别吸取了易，时从汉代始

易就是易，即不归属于儒家，也不归属于道家。由于其中含有儒家可以容纳的内容，也含有道家可以容纳的内容，所以在儒、道两家发展的过程中分别吸取了易。而儒、道的逐渐融合为这种吸取提供了可能。

战国后期的《庄子·天下》篇说的邹鲁之士和缙绅先生没有以《周易》为典籍；西汉前期的《论六家要旨》说儒家以六艺为法，其中包含《周易》，已经把易列为经典，但还没有说儒家主张顺阴阳；西汉后期的《七略》则不但说儒家游文于六经之中，而且说它顺阴阳，即不但在理论形态上接受了《周易》，而且在实践中也开始以《周易》的阴阳学说为指导。如上的历史记录为我们大略地勾勒出了儒家逐渐吸收《周易》的过程。

儒家与《周易》的错落之处可以分为两个层次：一个是非背谬层；一个是相背谬层。所谓非背谬层指侧重点不同的部分，比如《周易》讲万物本原，即万物的来由和根据，儒家则不重视，儒家注重做人。二者虽然侧重不同，但并不对立，在一定环境下可以沟通。所谓相背谬层指相互对立的部分，比如《周易》讲阴阳占筮，儒

家则不屑。这种对立在一般情况下难以沟通。汉初儒士贾谊在街头见司马季主为人占筮，则讥之，说他“居之卑”、“行之污”，“所处非其地”，“言不信，行不验，取不当”，“多言夸严以得人情，虚高人禄命以说人志，擅言灾祸以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢”；董仲舒讲阴阳灾异，被儒生称之为“大愚”，由此险被皇上杀掉。这些都是易、儒对立的证明。

不过由于董仲舒地位的逐渐提高，这种情况有了转机，阴阳学说逐渐被儒家所接受，由此而出现了儒易，即纳入儒家学说中的易学。儒易以仁义说教为基础，兼容天道学说及阴阳占筮。比如汉代刘向、刘歆的学说及《易纬》等等。刘家父子推崇孔子和儒家，说儒者“于道最为高”，同时常以《周易》为论说的根据。比如刘向在论薄葬时说：“臣闻《易》曰：‘安不忘危，存不忘亡，是以身安而国家可保也。’故圣贤之君，博观终始，穷极事情，而是非分明”（《汉书·刘向传》）。刘歆在论三统历时说：“《易》曰：三五以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。太极运三辰五星于上，而元气转三统五行于下。其于人，皇极统三德五事。”《易纬》则将天道、阴阳、仁义糅合在一起表述自己的思想。《易纬·乾凿度》说：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦……八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦，体得五气以为五常，仁义礼智信也。”完全将易学和儒学合成了一体。到宋明时期的理学，完全形成了以易学为统帅的儒学，几乎形成了无儒不言易的局面，程、朱、陆、王皆如此。不过，儒易仅仅是易学的一个分支，而不是易学的全体，除了儒易之外还有道易，因此不能说易学就是儒学。

先秦时期以老庄为宗的道家学说与《周易》中的仁义说教基本

上是不相容的,所以很少见有道家学者接受易的。不过从战国后期开始,道家逐渐吸收诸子的学说,其中包括儒家的学说。到西汉,《论六家要旨》描述的道家与先秦以老庄为宗的道家已有很大区别:“道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,无所不宜,指约而易操,事少而功多”,与儒家,其中包括儒家的仁义学说,已不成对立之势。由此与《周易》中的仁义说教也不成对立之势,道家吸收易已没有多大障碍。西汉后期便有以易学解说《老子》的著作出现,如蜀郡隐士严君平的《老子指归》。严君平以卜筮为业,却以讲授《老子》而闻名,是一位典型的融易入道的道家学者。他在《老子指归·说二经目》中明确地说:“昔者老子之作也,变化所由,道德为母;效经列首,天地为象。上经配天,下经配地。阴道八,阳道九,以阴行阳,故七十有二首;以阳行阴,故分为上下;以五行八,故上经四十而更始;以四行八,故下经三十有二而终矣。阳道奇,阴道偶,故上经先而下经后。阳道大,阴道小,故上经众而下经寡。阳道左,阴道右,故上经复来而下经反往。反复相过,沦为一形;冥冥混沌,道为中主。”这一段是解释《老子》的篇章。说《老子》上下两篇,上篇四十章,下篇三十二章,合计共七十二。篇章的划分根据是天地、阴阳之道。天为上,地为下,阳道为奇,阴道为偶,阴道为八,阳道为九,上下两篇和四十、三十二、七十二等章数都是天地阴阳相交、四五八九相乘的结果。而天上地下、阳奇阴偶、阴八阳九,都是《周易》的学说。如《系辞》说“天尊地卑,乾坤定矣”,“阳卦奇,阴卦偶”,而“八”为少阴、“九”为老阳则是易学的一般法则。严君平通过这种方法把易引入了道家学说,这种易学不是一般意义上的易学,而是道家之易。到魏晋时期,王弼、何晏等

人把《周易》、《老子》、《庄子》糅和在一起，开创了玄学，将道家学说发展到了一个新阶段，其中包含的易学也是道易。不仅道家，而且道教也在吸收易学，比如《周易参同契》用易学解释炼丹，而道教后期的标志“阴阳鱼太极图”也是根据易学的“一阴一阳之谓道”的原理绘制的，不过我们不能称之为道易，而应称之为“道教之易”。因为道教不是道家。

我们的结论应该是：先秦易学非儒非道，自为一家；汉代之后，易学分流，不独属儒亦不独属道。

（原刊《哲学研究》1994 年第 3 期）

二、关于《易传》的学派属性问题

——兼评陈鼓应《易传与道家思想》

萧汉明

《易传》属儒学典籍，这是自西汉经学以来便被确认无疑的传统看法。两千余年来，尽管不少人常常援引道家思想释《易》和说《易》，但这一传统看法一直处在无可争议的地位，直到现在似乎也为学界所公认。近年来，陈鼓应先生连续发表了14篇论文，一反陈陈相因之习见，认定《易传》的主要篇章为道家学派的作品。现在，陈先生的系列论文已由台湾商务印书馆结集出版（1994年版，书名《易传与道家思想》，以下凡引此书，皆只注页码），我有幸蒙陈先生赠书，拜读宏论，深感受益匪浅。

陈先生以比照手法，对《易传》主要篇章的思想特征乃至思维模式作了深入探讨，同时就万物起源论、自然循环论、阴阳气化论、天人一体观、变化发展观、乐天知命的达生观和刚柔相济说等诸多层面中的概念、范畴和命题，与《老》、《庄》、稷下道家、《黄帝四经》以及儒家孔孟思想，分别进行了条分缕析的细致比较。此外，陈先生还就战国中后期的政治文化背景，地域文化中楚学、齐学与《易传》的渊源，以及齐学与邹鲁之学的差异等方面，进行了周密的论证。通过上述多层次多侧面的分析研究，陈先生得出以下几条具体结论：（1）〈彖传〉上承老庄，出于南人或稷下学者，是道家的解《易》之作；（2）〈系辞〉亦上承老庄，受《黄帝四经》与稷下道家影响明显，属稷下道家之作；（3）〈文言〉解《易》亦具道家倾向；（4）《象传》为融合道、儒、法、墨、阴阳等各家各派之作，在〈大象〉中，道家

思想成分远比其他诸家更具特色,而〈小象〉学派性不强,仅乾坤两卦略见老学之影响;(5)帛书《系传》是战国时期道家学派的一个传本,较之今本〈系辞〉,儒家色彩更淡;(6)帛书中的其他说《易》篇章,〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉三篇为深受黄老思想影响的秦汉儒生所传,〈繆和〉、〈昭力〉以老子和黄老思想为主体,而融合了儒、法乃至纵横家的思想。

上述结论,有着十分严谨的层次之分。整本书虽然都是做的有关《易传》学派属性的翻案文章,但其中各篇究竟具体翻到何种程度,却不可以一概而论。可以说,陈先生所作出的每一个结论,都是在详尽地发掘资料的基础上,经过深入的分析 and 比较之后,根据各篇与道家思想关系的深浅程度,分别慎重作出的。近年来从宏观上申发议论的著作甚众,其中有的只是把注意力放在追求立论的新颖上,至于论证是否充分则多所忽略。因此像陈先生这样为每一个结论作精心论证的著作已经鲜有闻见,因而也就特别值得提倡。

陈著的另一显著特征是对《易传》时代色彩的充分注重。《易传》的主要篇章形成于战国后期。在此之前,学派之间的门户之见森严壁垒,相互排斥,竞相争鸣,各以一己之长争夺学术思想的统治地位。至战国后期,学术气氛为之一变,“各家思想已与统一的政治趋势相应而殊途同归”(第106页)。森严的学派门户已出现分化,“儒分为八,墨离为三”(《韩非子·显学》),道家也出现了黄老之学这种新的形态。诸子百家互相渗透互相吸取已经蔚然成风,一大批会通或杂糅诸子之家的著作相继问世,没有一个学派(包括昔日之显学)能继续维持其本来的面貌。面对这一巨大的变化,《易·系辞》曾不无兴奋地讴歌道:“天下何思何虑?天下同归

而殊途，一致而百虑，天下何思何虑！”

在百家合流的时代，道家无疑具有其他各家不可比拟的优势。这优势便是自老子直至庄子逐渐完善起来的自然哲学，其标志可以归结为道德性命之学。儒家诸位大师注重人伦修身为治国之本，且终身为之奋斗不疲，使仁学得以充分发展，但却因此而无暇顾及自然哲学。阴阳家虽精于四时阴阳之大顺，旨意所归不过在于务时寄政，其于哲学思辨则贡献甚微。墨家主张兼爱而非攻，尚贤尚力而非天命，精通工艺与物性，但却囿于经验而不能自拔。至于法家、名家、兵家、纵横家、医家、农家等，皆各有专务，其中有的虽不乏浓郁的哲学气氛，而究其渊源则与道家之影响不无关系。道家的道德性命之学，以气化论为根基，以宇宙衍化和万物化生为研究对象，并从中抽象出天道无为、万物负抱阴阳、对立面互相依存，以及物极则反等众多的普遍性原则，然后推天及人，将这些普遍性原则应用于人事，形成了一套以道为最高范畴的完整的思想体系。因此，在战国后期学派大分化和文化大合流的趋势中，任何一部希图建立体系的著作，无论从师承关系上看是出自哪一派学者之手，在政治观历史观和伦理思想上尽管可以保留或者修订本学派的思想（道家也不例外），但在自然观上都无法回避道家业已成熟和完善了的道德性命之学，因为这一学说是自春秋末期至战国中期一枝独秀的自然哲学。陈先生以前倡导的中国文化道家主干地位说，无论人们对这一见解持何种态度，而对此说凭借了道家这一独具的优势则是公认无疑的。道家的道德性命之学，在战国后期文化大合流过程中被各家学派全部或局部认同，并对中国文化的各个层面产生着广泛而深远的影响。这一特定地位的形成，是必然要出现的合乎理性的历史现象，是其他学派无可比拟且无

以代替的。

正由于道具有这种独特的优势，所以最先表现出欲以“道”统百家之学气概的人正是道家。《庄子·齐物论》说：“道隐于小成，言隐于荣华，故有儒墨之是非。”儒墨虽为时之显学，但在庄子看来，都不过是对道的一偏一曲之论，二者之间大可不必进行那种毫无意义的“是其所非而非其所是”的争辩。因为这些一偏一曲之论都只是“道”的局部体现，它们之间的所谓是非和差异，在道的意义上可以通而为一。《庄子·天下》篇更说：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自明，譬如耳目鼻口，皆有所用，不能相通……天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯、古人之大体，道术将为天下裂。”显然，百家合流的大势在当时还未形成，《齐物论》与《天下篇》还只是呼唤着“参万岁而一成纯”的学术盛世，盼望着以此结束“百家往而不反”、“道术将为天下裂”的局面。

陈先生说：“《易传》的形成，正处在诸子各家互相渗透的一个时期，它是中国哲学史上第一部各家思想互相作用而以道家为主要影响的著作。”《易传》“不仅融合各家思想而以道家基本概念建立其哲学体系，它并赋予其时代的独特色彩，因而才得以超越其他各家而为先秦哲学史上独特的一派，由之在整个中国哲学史上发生着重要的影响作用”（第106页）。无论从道家所具有的自然哲学的独特优势，或道家对文化大合流趋势的超前意义上看，陈先生对《易传》学派属性和学术地位的上述认定，都是合乎历史而顺理成章的。

至于《彖》、《系》是否一定出自道家学者之手，则是一个更为复杂的问题。就个人管见所及而言，至少在以下两个方面尚心存疑窦：

其一，战国后期，儒道两家哪一派更具备作〈彖〉、〈系〉的主观条件？

在汉代，唯一注意到并明确指出《大易》与黄老相通的是魏伯阳。他在《周易参同契》中说：“大易性情，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”“罗列三条，枝茎相连，同出异名，皆由一门。”文中所言“三道”、“三条”，皆指《大易》、黄老和炼丹术。尽管他认为“三道由一，俱出径路”，“同出异名，皆由一门”，对《大易》和黄老之学的一致性首次作出中肯的评定；但他又说“歌叙大易，三圣遗言”，显然是将作《易传》之人归于儒学创始人孔子。陈先生对孔子作《易传》之不可能已经作了充分论证，但为什么魏伯阳一方面肯定《大易》与黄老相通，另一方面又视《大易》为儒学经典呢？这是一个值得思考的问题。

当然，人们可以说魏伯阳还没有完全跳出经学的羁绊。如果此说成立的话，那么《庄子·天下》篇有一段话则更为棘手。这段话说：“其在于诗书礼乐者，邹鲁之士、缙绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。”〈天下〉篇非成于一人之手，是汉代人根据道家评议诸子思想的三四则资料汇编而成的。这一段有关儒家的评议文字，从内容上判断，其上限当在〈系〉成篇之后，其下限应在汉代独尊儒术的经学盛世之前。“《易》以道阴阳”，不见于经而见于传，且主要在于〈彖〉、〈系〉。既然邹鲁之士、缙绅先生对此“多能明之”，而且“百家之学时或称而道之”，那么〈彖〉、〈系〉等篇为儒家之作好像已经是一件公认的事实。〈天下〉篇将《易传》和其他儒学经典与“数度之学”并举，视其为道术的一偏一曲之论，道家的立场甚为鲜明。我

想,大约由于这则资料的横梗,陈先生有关〈彖〉、〈系〉出自南人或稷下道家之手的结论,便成为一时难以为学界接受的原因。

为什么从逻辑上看本应是顺理成章的事情,结果却如此出人意料呢?这里还涉及儒学在战国后期的演变以及儒道两家主观条件的强弱问题。早在孔子之时,子贡已有“性与天道”不可得而闻的不足之感。孔子去世之后,儒学遂微,至战国中期孟子复起,重振儒学,一跃而成当时之显学。孟子尔后,儒学的本来面貌即使从自身的发展趋向上看也难以继续维系,更何况处于战国后期文化大合流的大背景之下,儒学为求生存计也不能不变更自身的形态。于是先有邹衍吸取阴阳家,创大小九州和五德终始之说,“深观阴阳消息而作怪迂之变”,“然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施”(《史记·孟荀列传》),后有荀卿广纳百家之言,于道家之学尤其情有独钟,但其旨趣所归则在于重礼隆法,因此而自诩为儒家。如果以治学的旨趣所归为判断尺度,邹衍和荀卿应当分属于新型儒家的两大流派,而不当列入其他学派之中。既然人们普遍赞同黄老之学是道家的新形态,那么儒学的新形态自然也是不可忽视的。更何况,战国后期尽管道家之学广为诸子所注重,但却没有产生出名重一时的大家,对于作《易传》来说,主观条件上已显得较儒家为单薄。

其二,〈彖〉、〈系〉与《管子》中的稷下道家之作以及《黄帝四经》的成书先后尚无定论,谁影响谁的最终结论尚有待时日。

从〈彖〉、〈系〉的内容上看,取自于道家思想的主要是性命之理,属道家自然哲学中有关万物化生论方面的理论,而对道家有关宇宙发生和衍化的理论则置之未论。因此,〈系〉所说的“道”,不具备道家“自本自根”的意义。〈系〉云:“一阴一阳之谓道,继之者善

也，成之者性也。”继，指道的发动，即阴阳迭运而交感，亦即道家所谓“命”；性，指物之所受，物受“命”而生，故万物皆有道寓藏其中，即稷下黄老所谓“德为道之舍”。只是由于《系》不讲宇宙发生和衍化之“道”，故不在这个范围内运用“德”这一概念，也不涉及有无之辨。《荀子·不苟篇》说：“天地始者，今日是也。”与《易》相合，不讲天地发生的问题。魏晋时期的玄学家们注意到老学与《易》的这一差别，并力求加以弥合。如王弼曾说：“圣人（指孔子）体无，无又不可以训，故言必及有；老庄未免于有，恒训其所不足。”（《世说新语》卷二〈文学篇〉）孔颖达《周易正义》谓圣人作《易》，意在“以有垂教”，也注意到《易》与老庄的这一差异。陈先生也注意到这一点，因此他慎重断定〈彖〉、〈系〉为稷下学者所作，甚至说其属道家之别派。如果《管子》稷下道家之作和帛书《黄帝四经》果如前贤所说成书于战国中期，陈先生的结论是有可能成立的。但我对前贤之说尚存许多疑虑，无论从内容的时代特征上或从其他可认定时代的著作的比较上看，《管子》中的稷下道家之作和《黄帝四经》都只能成书于战国后期，而不可能更早，有关这一问题的论证须另行为文。因此，〈彖〉、〈系〉是否为稷下学者所作，有赖于这一孰先孰后问题的明确解决。

陈先生对《易传》（包括帛书《系传》和几篇说《易》之作）与老庄、稷下道家、《黄帝四经》所作的比较研究，令人信服地揭示出《易传》与道家学说深厚的思想渊源，对先秦思想史的研究做出了很大的贡献。至于〈彖〉、〈系〉作者属于哪一学派的学者，笔者的疑虑亦未敢自恃，借此机会顺便说出，意在弃同取和而已。